CRUZ Y RAYA

REVISTA DE AFIRMACIÓN Y NEGACIÓN

MADRID, DICIEMBRE DE 1933

Sumario

La justificación del Estado

1. Explicación y justificación: sentido y valor. El problema de la justificación como problema de existencia del Estado. Justificación, no de la coacción, sino de los mayores sacrificios.

2. La justificación no puede ser sino moral: función del Estado en función del derecho. Amplitud progresiva de la conciencia jurídica. Secularización de la conciencia jurídica cristiana.

3. Confusión del problema de la validez con el de vigencia. El derecho del más fuerte como justificación moral. Legalidad y legitimidad: legalidad del Estado de derecho.

4. Justificación universal del Estado. Los principios éticos del derecho: su exigencia de efectividad: su certeza. El aseguramiento del derecho.

5. Justificación del Estado concreto. Los ideologías sociales legitimadoras. El monopolio de la función jurídica.

6. El derecho moral de resistencia: el demonio del poder: eterno conflicto.

DESDE que el positivismo y el historicismo dominan en la teoría del Estado suele contestarse a la pregunta acerca del *valor* del Estado haciendo referencia a su *sentido* o fin inteligibles. Esta confusión entre el sentido y el valor de un fenómeno cultural constituye uno de los errores más densos del pensamiento contemporáneo. Es verdad que el sentido del Estado, como el de cualquier otro fenómeno histórico, hace relación a valores. Pero esta relación puede ser positiva o negativa. También una cuadrilla de bandidos posee un sentido, un fin inteligible. Así, pues, la cuestión de la justificación del Estado no puede ser resuelta con la mera explicación de su función.

Ahora bien, ¿hay lugar adecuado para el problema de la justificación del Estado en una teoría del Estado que, como la nuestra, se asigna expresamente como objeto exclusivo suyo la *realidad* del Estado? Una metodología que negara sitio a este

problema no habría concebido la realidad *Estado* como lo que efectivamente es: *eficiencia humana*. La realidad Estado sólo existe como un plebiscito de *tous les jours*. Claro que para una pequeña *minoría*, únicamente, el ser y el modo concreto de ser del Estado confluyen cada día en un *debe ser* y sólo ella participa, por tanto, conscientemente, en la conservación y configuración del Estado. La gran masa, a no ser que el mando o el hambre la mueva para una acción política, concibe el ser consuetudinario o triunfante del Estado como idéntico con su deber ser; para ella, la fuerza normativa, más exactamente, la fuerza habitual, apenas si consciente, de lo existente, suele constituir un motivo suficiente de justificación del Estado.

Para la minoría a que nos referimos, la que cuenta, el problema de la justificación del Estado es, sencillamente, una cuestión de existencia del Estado. Cuando esta minoría activa pierde su fe en la justificación de la existencia de un Estado concreto o del Estado como institución, en general, ha llegado la hora de la muerte para el Estado de un pueblo, o del grupo cultural que corresponda, o de toda la humanidad. En este sentido el Estado vive de su justificación. Cada generación, con psicológica necesidad, tiene que plantearse de nuevo el problema de

la justificación o consagración del Estado. Por esta razón una teoría del Estado que pretenda ser una ciencia de realidad no puede soslayar semejante problema.

La cuestión que el problema de la justificación del Estado plantea no es, como se cree por casi todos: ¿por qué razón se debe soportar la *coacción* del Estado? No; la cuestión que ocupa el primer plano es la siguiente: ¿por qué tenemos que ofrecer al Estado los *mayores sacrificios* en bienes y en sangre? Pues mediante este sacrificio espontáneo, y sólo en segundo término mediante la coacción conllevada, nace y perdura el Estado.

Por fuerza de su existencia, todo poder estatal tiene que alzar la pretensión de ser un poder jurídico; lo que quiere decir que pretende, no solamente actuar como poder en un sentido técnico-jurídico, sino hacerse valer como autoridad legítima, que obliga moralmente. La justificación moral de su pretensión—el derecho a los mayores sacrificios y a la coacción—, no puede fundamentarse con la mera referencia a la necesidad de su función social: organización y activación de la colaboración social dentro de un territorio. Porque una función social podrá hacernos inteligible, explicarnos *por qué existe* el Estado como institución, pero no justificarnos *por*

qué debe existir la institución Estado o, sencillamente, este determinado Estado. Toda *explicación* se refiere al pasado; toda *justificación,* al futuro. Muchos autores, para hacer ver que se trata de una necesidad humana universal, afirman que siempre ha habido Estado, y algunos llegan a sostener que el Estado es más viejo que el género humano. Afirmación falsa, sin duda alguna; pero, aun siendo verdadera, no nos serviría para fundamentar que siempre ha de haber Estado, y mucho menos todavía para convencer a un anarquista o a un marxista de que el Estado debe existir en el futuro. Engels reconoce expresamente que el Estado es una necesidad socio-histórica de la sociedad dividida en clases, pero ello no le impide negar la legitimidad de semejante *instrumento de explotación.*

No en razón de que el Estado asegura un *orden* social *cualquiera,* sino porque persigue un *orden justo* se justifican sus enormes exigencias. *Solamente refiriendo la función del Estado a la función del derecho es posible la consagración del Estado.*

Así como el Estado sólo puede explicarse partiendo de la totalidad de un ser social, así también su justificación tiene que partir de la totalidad de un ser aceptado por nuestra conciencia moral. La justificación no puede ser sino una justificación *moral,*

ya sea que se apliquen al Estado criterios humanos de justicia, ya sea que se busque la justificación en la voluntad divina. Al separar dentro de la totalidad del ser, en virtud de un juicio moral, lo que es justo y lo que no lo es, se plantea, por vez primera, el problema de la justificación de una fracción determinada de esa totalidad. El *non est enim potestas nisi a Deo,* la referencia de todo poder a Dios como fondo trascendental de todas las cosas, justifica todo y, por lo mismo, nada. Semejante argumentación presentaría blanco cierto a la maliciosa pregunta de Rousseau: si, lo mismo que todo poder, también toda enfermedad procede de Dios, ¿estará prohibido llamar al médico?

No es posible ninguna justificación del Estado sin la distinción de lo justo y de lo injusto. Y esa distinción no puede llevarse a cabo sino con un criterio jurídico que tiene que ser aceptado como superior al Estado y a su derecho positivo. En su calidad de valor metapositivo de medida y distribución, al derecho corresponde la función de disponer ordenadamente, de ajustar la vida social: atribuyendo a cada miembro lo que le corresponde en derechos y obligaciones en razón del todo, acomodando los miembros en una adecuada relación recíproca.

Si, con la jurisprudencia romana, determinamos

como ley formal del derecho el *suum cuique tribuere,* resalta en seguida que no puede existir una justicia individualista ni una justicia colectivista. El derecho justo no puede ser definido partiendo de un miembro, del que se afirma ser lo único valioso, ni tampoco partiendo de un todo supra-individual, del que se afirmaría lo mismo. La ley jurídica que obliga a nuestra conciencia jurídica ordena la parte en el todo y el todo mediante las partes.

En los tiempos primitivos la *conciencia jurídica* de los pueblos no rebasa los límites de la propia comunidad, sancionada por el dios de la estirpe. Todos los derechos y obligaciones se hallan determinados por la adecuada relación del miembro, reconocido como valioso, con su estirpe. El ámbito de la estirpe y el ámbito del derecho coinciden en lo esencial; la conciencia jurídica reconoce un derecho igual solamente a los miembros de la estirpe—entiéndase bien, no igualdad de derechos, sino del derecho que cobija a todos los miembros—, esto es, les reconoce un derecho igual al orden jurídico. Cuando el henoteísmo del dios nacional alcanza las cumbres del monoteísmo universal, la conciencia jurídica cambia también. Al principio, cada estirpe, cada pueblo, tiene su dios, que le garantiza la victoria sobre los demás pueblos y dioses y, con ello, el poder y el de-

recho a mandar sobre ellos. Así como en un principio las ideas judías acerca de Dios y del derecho se refieren solamente al propio pueblo, así también los griegos conciben originariamente la ley jurídica sobre-personal dentro exclusivamente de su idea de la Polis, religiosamente sancionada. Pero en el *Corpus Christianum* de la Edad Media, en razón de la *lex aeterna* revelada, cada alma individual obtiene su debido lugar, como hija de Dios tan digna como las demás, dentro de un orden querido por Dios: una universalidad cósmica acopla en un orden único la vida terrena y el más allá. Esta conciencia jurídica tan ampliada, propia del hombre occidental, en la época moderna se seculariza; el derecho natural cristiano se seculariza, pero no renuncia a su validez universal, ni como derecho natural dogmático ni como derecho natural racional. Todavía en 1813, Fichte, que pretende interpretar el cristianismo como Evangelio de la libertad y de la igualdad, en un sentido metafísico y en un sentido civil, no puede justificar el anhelado *Reich* de los alemanes sino como un *verdadero imperio del derecho,* tal como no ha existido todavía en el mundo: *una libertad fundada en la igualdad de todo lo que ofrece apariencia humana.* Durante dos mil años el poder político, ya que no el Estado, ha sido justificado por la ne-

cesidad de asegurar un derecho natural, metapositivo.

Pero al correr del siglo XIX se deja de sentir la necesidad de justificar el Estado con una universal condición humana, y, por consiguiente, mediante una idea universal del derecho. Ya Blakstone había dicho: *The king is not only incapable of doing wrong, but even of thinking wrong*. Pero a través del romanticismo, de Hegel y del historicismo es como se abre camino aquella concepción positiva que reconoce como fuente única del derecho al *pueblo* y al *espíritu del pueblo*, que no están limitados por norma alguna; pero como ocurre que no es posible dar en la experiencia con el *espíritu del pueblo*, lo representará siempre el legislador, que, en calidad de tal, no puede nunca cometer injusticia. En la práctica esto quiere decir que todo el que logra hacerse dueño del poder del Estado demuestra, con el éxito, su título moral para representar al pueblo y dictarle leyes, sin cuidarse para nada de los principios fundamentales del derecho. Esta limitación del derecho al *espíritu del pueblo* democrático-nacional trae como consecuencia necesaria una reducción de la ley jurídica universal. Ya en el 1801 Hegel se ríe de los amigos de un derecho humanitario y moralizante; encuentra sin sentido que se oponga a la conve-

niencia del Estado el derecho. Mientras idealiza a los antiguos trata conscientemente de reducir la conciencia universal del derecho: es moral *vivir con arreglo a las costumbres de su país*. Como el Estado es la *realidad de la idea moral*, puede pretender que ante su poder y ante el derecho por él establecido se rindan todas las convicciones morales del individuo. Un epígono de Hegel, E. Kaufmann, no tiene reparo alguno en hablar nada menos que de una armonía preestablecida entre el derecho y el poder, y de la guerra victoriosa como ideal social. Otro contemporáneo, Smend, opina que el Estado moderno se convierte en Estado de derecho mediante una definitiva emancipación de toda legitimación que trascienda de la esfera política.

Toda la época que sucede a la bancarrota del derecho natural se caracteriza por su incapacidad fundamental para entender, tan siquiera, la cuestión de la justificación del Estado, y no digamos nada de resolverla satisfactoriamente. El problema de la validez moral del Estado se confunde casi siempre con la cuestión referente a la razón sociológica de vigencia del poder estatal, ya que, al buscar la justificación del Estado, se nos remite a su reconocimiento por la democracia o por el espíritu del pueblo nacional, y a las ideologías legitimadoras

dominantes. Pero, en cada pueblo, hay toda una serie de ideologías semejantes que condicionan el poder actual o el futuro. En defecto de todo criterio objetivo, la teoría en boga tiene que reconocer necesariamente el derecho del más fuerte, quien, por lo mismo que posee la fuerza para hacer prevalecer su ideología legitimadora, tiene derecho a todo, independientemente de todos los principios jurídicos divinos y humanos.

La doctrina del derecho del más fuerte pretende ser también una justificación moral del Estado, ya que afirma, ateniéndose a algún orden universal metafísico, aunque de ninguna manera cristiano, que es invariablemente cierto y seguro que aquellos que disfrutan de un rango moral supremo son siempre los que se hacen dueños del poder. Semejante creencia infantil en el mejor de los mundos posibles, que la historia está muy lejos de corroborar, trae como resultado infalible la capitulación total de nuestra conciencia jurídica frente al éxito político del momento. Por lo mismo que no se corresponde de cerca ni de lejos con la verdad de la historia real, de ordinario suele ser completada esta doctrina con un historicismo que se caracteriza por la confusión fundamental de la eficacia política y del valor moral, de la validez ideal y de la vigencia

política. Luego de haber mostrado que en la historia siempre ha prevalecido el derecho del más fuerte, se cree haber aportado la demostración de que debe ser así. Si fueran consecuentes no deberían detenerse en este breve espacio de tiempo que comúnmente llamamos historia, sino que tendrían que abordar también la prehistoria y consagrar como modelos morales a las gentes de Neanderthal y a sus antepasados. Se olvida que si existe una específica historia humana o *historia de la cultura,* se debe a que el hombre, por naturaleza, es un ser *utópico;* esto es, capaz de oponer al *ser* un *deber ser* y de medir el poder con el rasero del derecho.

Claro que nada habremos conseguido para una justificación del Estado si al ser social oponemos un deber ser de un carácter meramente técnico-jurídico, positivo; es decir, un deber ser ordenado por el poder en cada caso. Por esta razón, la norma fundamental de Kelsen, que contiene *potencialmente todas las variaciones posibles del contenido de la norma,* nos remite al arbitrio del legislador, completamente desligado de todo vínculo jurídico-moral, conduciéndonos, en definitiva, a identificar derecho y poder, y a afirmar que todo Estado es un Estado de derecho. La coincidencia de un acto estatal con la ley, de la ley con la Constitución—Constitución

presupuesta normológicamente, o jurídico-positivamente–, fundará en cada caso la *legalidad,* pero no la justificadora *legitimidad.* La confusión actual, que acoge como forma de legitimación la legalidad, en el sentido indicado, que acepta los preceptos *establecidos correctamente y en la forma corriente* (M. Weber), no tiene justificación alguna, como no sea la de ser un signo revelador de la degeneración de nuestra conciencia jurídica actual. Esta interdependencia entre legalidad y legitimidad no se da más que en el Estado de derecho con división de poderes; la implicación es aquí tanto material como formal, en un sentido técnico-orgánico. En lucha contra la arbitrariedad absolutista se creyó poder asegurar la legitimidad mediante la legalidad, porque era el pueblo quien se daba las leyes a sí mismo, y el resto de la actividad estatal tenía que estar de acuerdo con las leyes. Ahora bien, para reconocer, sin más, la justicia de las leyes acordadas por la representación popular había que suponer que la legislación democrática constituía un acto de la razón que se condiciona a sí misma moralmente. La división orgánica de los poderes no persigue, en cambio, otro fin que el de garantizar la seguridad del derecho, y no pasa de ser un medio técnico que nada nos dice acerca de si el derecho es o no justo.

Nadie cree en la actualidad que todas las normas emanadas de la legislación democrática sean derecho justo en virtud de una misteriosa predestinación metafísica. Por esta razón la *legalidad del Estado de derecho* no puede sustituir a la legitimidad.

La teoría del Estado se halla ante el hecho de que, ni una supuesta armonía del derecho y del poder, ni la legalidad, ni tan siquiera una ideología legitimadora democrática, nacionalista o bolchevique, pueden justificar el Estado de modo universal. Pero ocurre que todos los que llevan las riendas del poder político afirman hallarse al servicio de la justicia. Porque no hay que olvidar que esta pretensión no es exclusiva del Estado de derecho, como sostiene un propagandista de la dictadura. No existe forma alguna de Estado o de gobierno en la que una orden represente, ya de por sí, un valor jurídico positivo; y la fórmula *lo mejor del mundo es una orden* (Schmitt) es posible que complazca a los decadentes estetas del poder, pero su principio es falso para toda clase de poder político. Como se sabe, el poder se apoya en las órdenes que se cumplen, pero el cumplimiento, en todas las formas de señorío, vive y se alimenta esencialmente de la creída justificación de la orden.

Ante esta situación, la teoría del Estado ¿tendrá

que contentarse con un agnosticismo relativista? ¿No le quedará otro remedio que suponer que todo poder se halla al servicio de la justicia? ¿O es que puede mostrarnos los *principios de una justificación universal del Estado?*

No es muy difícil fundamentar una respuesta positiva a esta interrogación mientras no se trate más que de la justificación del Estado como *institución;* el Estado se halla justificado en la medida en que representa la organización necesaria para garantizar el derecho en una determinada etapa evolutiva. Entendemos por derecho, en primer lugar, aquellos principios jurídicos, de carácter moral, que sirven de fundamento a los preceptos jurídicos positivos. Estos principios jurídicos, cuya validez ideal debe ser supuesta, llevan implicada inmanentemente la exigencia de su vigencia social. Sólo como *deber ser* tiene sentido el *deber* de estos principios jurídicos; no pretenden una mera validez ideal, absoluta, sino, a ser posible, vigencia, eficacia como preceptos jurídicos positivos. Para esto es necesario que los principios jurídicos universales como, por ejemplo, los contenidos en el decálogo, sean establecidos, aplicados e impuestos como preceptos positivos por un poder autoritario. Toda la fuerza obligatoria del precepto jurídico procede del principio ético-jurídi-

co que se cierne sobre él. Pero este principio se diferencia del precepto por su falta de seguridad o certeza jurídica, que al precepto jurídico le suministra, por una parte, la certeza del sentido, la resolutividad del contenido de la norma y, por otra, la seguridad de su cumplimiento. Los principios jurídicos ofrecen únicamente las directrices fundamentales con arreglo a las cuales se trazará el estado jurídico que abarque a los miembros de la comunidad jurídica: nunca suministran la decisión del caso concreto. Para ello les falta resolutividad, es decir, que es menester siempre una decisión acerca de lo que, en esta concreta concurrencia de intereses, temporal, local y personalmente determinada, deberá valer como derecho con arreglo a los principios correspondientes. En virtud de los mismos principios jurídicos son, y hasta deben ser posibles, diversas resoluciones jurídicas—órdenes jurídicos o Constituciones diferentes, leyes, sentencias, actos administrativos diversos. Ahora bien, la certeza del sentido y la seguridad del cumplimiento exige la presencia de un poder autoritario que pronuncie e imponga lo que en una situación concreta tiene que valer como derecho. La mera convicción jurídica no basta ni para lo uno ni para lo otro.

Las épocas primitivas, con una división del tra-

bajo y un intercambio muy reducidos, pueden instaurar el necesario estado de derecho con una cantidad muy pequeña de certeza—racionalmente formulada—de sentido y de ejecución de su derecho. Al individuo vinculado a un ámbito jurídico fácil de ser abarcado como un conglomerado firme e indiferenciado de tradiciones, le bastan los principios generales del derecho, apenas si distintos de las costumbres y de la moralidad. Pero si, en un caso particular, se discute la justeza del límite impuesto a la voluntad, será necesaria, aun en las comunidades primitivas, una instancia resolutiva que fije el sentido cierto del derecho. Y, sobre todo, para la seguridad de ejecución del derecho serán siempre necesarios hombres que ejerciten el poder, si bien las comunidades primitivas abandonan gran parte de la ejecución a la iniciativa privada.

La institución estatal se justifica, por lo tanto, porque en una etapa determinada de la división del trabajo y del intercambio social, está exigida por la certeza del sentido y de la ejecución del derecho. Y del mismo modo que con el aumento del tráfico de las calles hace falta un orden especial del tráfico, y hasta órganos especiales de policía del tráfico, con el progreso de la civilización se hace precisa una organización estatal progresivamente diferenciada

cuyo objeto será el establecimiento, la aplicación y la efectividad del derecho.

La institución Estado se justifica, como vemos, como organización que asegura el derecho, y nada más que como tal. Es esta una tesis que no hay que desnaturalizar en un sentido liberal o en un sentido tecnicista. No quiere decir que el Estado tenga que limitar su actividad a la legislación y a la organización de los tribunales; tampoco que el aseguramiento del derecho consista meramente en una actividad policíaca. Al decir que el Estado se justifica únicamente en su calidad de organización garantizadora del derecho, se quiere dar a entender que no puede ser justificado más que en la medida en que sirve a la aplicación y efectividad de los principios éticos del derecho. Tampoco tiene nada que ver este aseguramiento del derecho por parte del Estado con la distinción positivista entre un fin jurídico y un fin cultural. Por el contrario, principios ético-jurídicos suelen ser los que, en determinadas circunstancias, exigen por parte del Estado una actividad económica, pedagógica o cultural cualquiera. Salta a la vista que nuestro concepto de *aseguramiento del derecho* abarca más que el concepto corriente. Lo que hace necesaria la organización Estado en razón del derecho, no es sólo la necesidad de la seguridad de la

ejecución, garantizada por la coacción estatal, sino, con prioridad histórica y conceptual, la del sentido del derecho.

Los principios éticos del derecho justifican de manera inmediata las normas de comportamiento, pero no las normas de competencia. La ideología legitimadora socialmente vigente en una comunidad jurídica es la que decide qué autoridad es competente para el establecimiento, aplicación y ejecución de los preceptos positivos. Semejante autoridad tiene que disponer del poder para asegurar el derecho y tiene que poseer el derecho para lo mismo. Tiene que disponer del poder para establecer, aplicar y ejecutar, en lo posible, el derecho, y dispone de él en la medida en que, por lo menos el grupo que cuenta, confía en que está inclinado a asegurar el derecho y no la injusticia. Hay que distinguir bien la justificación ideal del Estado mediante principios éticos del derecho, de esta legitimación social de la autoridad que garantiza el derecho. No es posible saber si la autoridad, socialmente consagrada, sirve para algo más que para garantizar formalmente el derecho, manteniendo por amor al orden un orden injusto, sino luego de haber emitido un juicio acerca de la justicia del derecho garantido. La seguridad del derecho y la justicia del mismo pueden entrar

en conflicto, y, precisamente, este dualismo nos revela el profundo problematismo de la *justificación de un Estado concreto.*

La teoría del Estado abandona a la filosofía del derecho la cuestión de si los principios éticos del derecho pueden ser referidos a la certeza inmediata de un sentimiento del derecho, o si pueden deducirse con certeza objetiva de una ley jurídica suprema racionalmente formulada, y también le abandona las espinosas cuestiones acerca de si existen principios del derecho *a priori*, y en qué sentido, y qué principios son universales y cuáles tienen un campo de aplicación que coincide con el ámbito cultural. Pero que tales principios éticos del derecho, que constituyen la base justificadora del Estado y de su derecho positivo, existen válidamente, tiene que ser admitido por una teoría del Estado que se precie de ser ciencia de realidad. Estos principios se diferencian claramente de las diversas ideologías sociales legitimadoras, merced a su validez general, ya que pretenden valer para todos los súbditos del Estado en cuestión; además, esta su validez, si no alcanza categoría universal absoluta, rebasa los límites del Estado. Hobbes, que, como se sabe, sacrifica completamente la justicia a la seguridad del derecho, expresa la relación entre el precepto jurídico

y el principio jurídico con las siguientes certeras palabras: *Furtum, homicidium, adulterium, atque iniurae omnes legibus naturae prohibentur; ceterum quid in cive furtum, quid adulterium, quid denique iniuria appelandum sit, id non naturali, sed civili lege determinandum est.*

Semejante determinación y la correspondiente certidumbre de ejecución no pueden recibir los principios éticos del derecho por parte de cada Estado más que dentro de su campo de acción. Es mucho más difícil que coincidan el campo del Estado y el ámbito del derecho que el campo del Estado y el ámbito económico. Esos principios del derecho no constituyen sólo el fundamento normativo del derecho estatal, sino también del derecho interestatal. Según el artículo 38, sección 3.ª, del Estatuto del Tribunal Permanente de Justicia Internacional de La Haya, este Tribunal aplicará, además del derecho de gentes consuetudinario y el de los tratados: *Les principes généraux de droit reconnus par les nations civilisées.* Tales principios jurídicos no concurren con el derecho de los tratados y con el derecho consuetudinario, sino que constituyen el fundamento normativo de todas las formas de derecho nacionales e internacionales y, en este caso, reciben la certeza de su sentido mediante la sentencia del Tribunal, que

va creando, partiendo de ellos, preceptos positivos. Si el derecho de gentes representa en relación con una parte del derecho nacional un derecho técnicamente imperfecto, se debe a que, en muchos casos, la certeza de su sentido es problemática, y problemática también, necesariamente, la seguridad de su ejecución. Porque el grado máximo posible de seguridad del derecho, lo mismo en lo que se refiere al sentido que a la ejecución, lo consigue la realidad jurídico-social con el *Estado moderno,* quien dispone de toda una serie diferenciadísima de órganos de establecimiento, aplicación y ejecución del derecho positivo. El supuesto previo de un grado tan alto de seguridad es la soberanía del Estado. Gracias a su cualidad de unidad suprema de decisión y eficiencia puede asegurar la unidad del derecho y de su ejecución, y mantener una organización unitaria para la producción y reparación del derecho. La efectividad de semejante sistema de control jurídico está condicionada por el monopolio estatal de la coacción física legal; esto es, mediante la exclusión del derecho legal de resistencia contra las órdenes del poder estatal. Por lo mismo que excluye toda clase de *auxilio propio*—fuera de ese residuo insignificante, imposible de absorber orgánico-técnicamente: los

casos de legítima defensa—, puede garantizar el derecho con la amplitud actual.

Pero todas las organizaciones del Estado, por muy finamente que hayan sido concebidas, no pueden garantizarnos más que la *seguridad* del derecho y una *juridicidad* formal, pero no una juridicidad material, intrínseca, esto es, nos garantizan la *legalidad* de sus actos, pero no la *legitimidad* de los mismos: sólo la conciencia individual es capaz, ahora y siempre, de garantizar la justicia. Esto hace que en el Estado moderno el conflicto entre la justicia y la seguridad del derecho surja con caracteres de mayor forzosidad e insolubilidad. Es un conflicto necesario, porque no es posible que en todo un pueblo vivo reine nunca unanimidad completa acerca del contenido y de la aplicación de los principios jurídicos vigentes. Insoluble, porque, desgraciadamente, el Estado y el individuo no pueden vivir sino en esa tensa relación de desnivel en que concurren el derecho positivo y la conciencia jurídica. Tiene derecho la *razón de Estado*—¡de todos modos, sólo en el Estado moderno!—al afirmar que la legalización de un derecho de resistencia contra una orden del Estado estimada como moralmente reprobable equivaldría a la legalización, contradictoria, de la anarquía. Ahora bien: la pérdida de toda seguridad del dere-

cho conduciría a la destrucción del individuo y del Estado.

Pero, con mejor derecho todavía, la *razón del derecho* afirma que una capitulación lisa y llana de la conciencia jurídica ante el poder del Estado conduciría a la destrucción del hombre como persona moral y, a la par, a la destrucción radical de su fuerza política creadora.

Cuestión de las más trascendentales es saber las consecuencias que habrá que extraer en caso de conflicto entre deberes derivados de principios éticos del derecho y deberes derivados de preceptos jurídicos positivos. Kant, contradiciendo, por lo demás, sus propios supuestos jurídico-racionales, había absolutivizado la validez del derecho positivo y negado todo derecho de resistencia. Desde entonces, el positivismo de la doctrina política continental en manera alguna ha reconocido un derecho de resistencia, y no ha sentido el menor reparo en sacrificar completamente la justicia a la seguridad. Se teme abrir de par en par las puertas a la anarquía con sólo admitir un derecho moral de resistencia; se trata de una especie de axioma que nos parece tanto más obvio y menos necesitado de demostración en la medida que, desde mediados del siglo XIX, se va preparando el paso hacia el Estado totalitario.

Pero, en realidad, una razón de Estado clarividente no exige la capitulación de la conciencia jurídica, y el reconocimiento de un derecho moral de resistencia tampoco trae como consecuencia la anarquía. Hay que hacer constar que se trata exclusivamente del problema de la justificación moral y no de una cuestión cualquiera de legalidad. Es obvio que en el Estado contemporáneo es imposible reconocer un derecho legal de resistencia, y tampoco es admisible la resistencia contra actos del Estado defectuosos en el sentido de su legalidad, pero moralmente indiferentes. En muchos casos la misma seguridad del derecho exige que se atribuyan al Estado aun aquellos actos que carecen, en cuanto a la forma y al contenido, de las condiciones que el orden jurídico positivo determina para tal atribución. Por lo general se trata de violaciones de disposiciones formales y de normas de competencia; semejantes normas son casi siempre moralmente indiferentes, y sólo la *teoría pura del derecho,* que asigna a todo el derecho positivo, sin distinción alguna, la cualidad de norma absoluta, es capaz de hablar de la fuerza del derecho con un entusiasmo que estaría más en su lugar al tratar de la justicia que no de la seguridad. La exigencia de la seguridad justifica que los actos del Estado lleven consigo la

presunción de su legalidad, que subsana los meros defectos de validez jurídico-positiva. Se desquiciaría todo el orden jurídico si dejáramos que el hombre de la calle condicionara su obediencia, en cada caso, a su propia opinión sobre si el órgano estatal ha obrado de acuerdo con todas las formalidades jurídicas, y con todas las normas de competencia de lugar, de tiempo y de materia. Además, en el Estado de derecho, es casi siempre ocioso un derecho de resistencia contra actos estatales con defecto legal, porque el súbdito perjudicado puede defenderse por la vía jurídica. Tampoco es raro que el Estado, tratando de proteger un bien jurídico superior, haga valer actos ilegales como actos jurídicos válidos.

Pero el problema es muy otro cuando se trata de un acto estatal moralmente reprobable, en cuyo caso no tiene mayor importancia si semejante acto es o no legalmente irreprochable. Tomemos un ejemplo conocidísimo: se amenaza con los castigos más graves a quien, por convicción, se resiste a ir a la guerra. La razón de Estado y el derecho positivo calificarán de necesaria semejante disposición, exigida por la seguridad del derecho. Pero una conciencia jurídica no será digna de tal nombre si no reconoce, en este caso, un trágico conflicto de deberes y si, además, niega al sujeto en cuestión el derecho

moral a resistir. Muchos, ciertamente, califican de heroica una concepción del Estado y del derecho que cierra las puertas a toda resistencia. La verdad es lo contrario. Es heroica aquella concepción que no resuelve unilateralmente el conflicto de deberes, sino que reconoce su trágica insolubilidad y, a la par, el derecho moral a resistir. Es trágico que toda realización del derecho dependa del demonio del poder, pero es reprobable la santificación ética de ese demonio que hoy corre por buena. El reconocimiento de un derecho moral de resistencia no desvanece el signo trágico que preside a la lucha eterna de la conciencia jurídica con el derecho positivo y, sobre todo, no trata de darle un matiz sentimental. El derecho moral de resistencia no puede dar lugar, por consiguiente, a una causa de inimputabilidad o de exención de pena.

Está bien que el poder del Estado sea, por decirlo así, provocado mediante la resistencia moral. Y todo lo contrario de justificar moralmente el Estado es lo que se hace cuando se lo hipostasía, de una vez para siempre, como *realidad de la idea moral,* y, en consecuencia, se niega de un modo radical todo derecho de resistencia, frente a los actos inmorales del Estado, al único que, en la experiencia, se ofrece como portador de la conciencia jurí-

dica: el individuo. El fantasma de la anarquía es un fantasma vano. La resistencia no legalizada de la conciencia jurídica no es posible, dado el enorme aparato jurídico y coactivo del Estado moderno, más que jugándose la propia vida. Y tal como están fabricados los hombres, es éste un juego que se juega pocas veces. Pero cuando ocurre, será razón de más para apreciar su alta calidad de ejemplo, el que la técnica de fuerza y de masa del Estado moderno lleve consigo el peligro tremendo de una liquidación total de la conciencia jurídica. Siempre los que gobiernan tendrán el mayor interés en hacer ver que el Estado que rigen es expresión objetiva de la razón moral. *La concepción de las instituciones sociales como si fueran la razón objetiva anularía la función de la razón en la sociedad humana.* (Hobhouse.) La justificación del Estado nunca puede consistir en armonizar, cueste lo que cueste, el derecho con el poder. Porque todo poder estatal debe su existencia y su figura a la voluntad humana, demasiado humana, y en él concurren, junto a las fuerzas morales más excelsas, proporciones enormes de tontería y de malignidad, de vileza y de arbitrariedad.

HERMANN HELLER

HELLER
(1933)

ESTE estudio que publicamos constituye uno de los capítulos centrales de la *Teoría del Estado* que el maestro Heller ultimaba cuando le sorprendió la muerte. *La obra de mi vida,* como él decía. Una vida de absoluta dedicación a la faena intelectual. Aunque socialista, formó parte siempre del pequeño núcleo de los que estiman que el Estado no es la culminación de la vida, en ningún sentido. Para Heller, el Estado no puede absorber la individualidad, ni ofrece en sí mismo la razón última de su existencia. Por encima de él, Heller consideraba la moral, y allá, a lo lejos, surgía Dios. Dos horas antes de morir, en una conversación particular, reconocía emocionado la necesidad de Dios. Pero esta necesidad no era para Heller uno de esos vagos sentimentalismos al uso en espíritus *finos,* sino una pieza esencialmente intelectual, un momento conceptual y riguroso de la teoría del Estado. La muerte le sorprendió poco tiempo después de dedicar a *Cruz y Raya* este ensayo. Al recogerlo, *Cruz y Raya* no sólo cumple con la voluntad última—nunca fué la expresión más justa—de Heller, sino que rinde tributo leal y sincero a uno de los mayores maestros de la ciencia política de nuestro tiempo.

E. I.

La significación biológica de la alergia

La alergia, reacción anómala.—¿Desviación cualitativa o cuantitativa?—Hiperergia y disergia.—Patergia.—Anafilaxia y Alergia.—Diferencias.—Naturaleza y mecanismo de la alergia.—Amplificación del marco de los desencadenantes. — La paralergia como expresión del estado alobiótico.—La transformación progresiva de las enfermedades.—Alobiosis y enfermedades crónicas.

COMO el progreso en su conocimiento va haciéndonos variar los límites, y con ello a veces la cualidad, de un concepto, resulta que a la larga su contenido rebasa las dimensiones etimológicas de la palabra que le designa. Por eso resulta que hoy tenemos de la alergia un concepto distinto de lo que corresponde a la etimología de esta palabra. Etimológicamente, *alergia* indica simplemente *otra reacción,* otra manera nueva, distinta de la habitual, de responder a un determinado agente. Aunque se tomara en este sentido vago, primitivo, ya se comprende el interés de su estudio, puesto que se trataría de conocer en virtud de qué un organismo vivo, ante todo (para algunos exclusivamente), un hombre, reacciona de una manera anómala; es un problema que abarca otros en él inscritos de tanta trascendencia como el mecanismo de las diferencias reaccionales de unas a otras personas, la posibilidad de que por influencias exteriores cambie de tal

manera la energética de las respuestas (o sea la constitución) que éstas sean fundamentalmente distintas de las que antes se hubieran obtenido, y por último, el problema de hasta qué punto estas reacciones de nuevo tipo cumplen un papel defensivo o protector, y en qué medida pueden constituir una enfermedad.

El término se ha empleado por vez primera por V. Pirquet para designar el cambio de reacción de un organismo frente al bacilo tuberculoso o sus productos cuando ya fué anteriormente puesto en contacto con él. Posteriormente se ha ido considerando que en esta diferencia de reacción entre el animal que se pone por primera vez en contacto con el bacilo y aquel que ya ha sido infectado anteriormente hay una desviación cualitativa y, posiblemente, otra cuantitativa; es decir, ¿reacciona en realidad de otro modo, o simplemente reacciona más? Los resultados de una inoculación igual en dos animales, uno preparado y otro no, son histológicamente distintos de una manera radical; por esto se ha tenido la reacción alérgica como una reacción cualitativamente diferente. Recientemente R. Rich, precisamente para este caso particular de la alergia tuberculosa, ha demostrado que aunque parezca por el estudio histológico que se trata de cosas diferentes, en realidad tales diferencias serían puramente cuan-

titativas. Las mismas lesiones que en los animales previamente inoculados se obtienen en los vírgenes de este contacto cuando se aumentan las dosis desencadenantes. Por tanto, la reacción alérgica no sería sino una reacción más viva, de mayor sensibilidad, en cuya virtud se obtiene una potenciación de los efectos del agente; la alergia sería, pues, en realidad, hiperergia o hipersensibilidad.

En la definición que de las reacciones alérgicas dan algunos autores, v. gr., Doerr, se exige no sólo una mayor intensidad del efecto, sino también que la reacción produzca consecuencias que no son propias del agente. Una substancia determinada daría en un sujeto alérgico frente a ella unas manifestaciones que no le son características, que no corresponden a una exagerada sensibilidad orgánica, sino que son iguales para otras substancias químicamente muy diferentes; las manifestaciones no corresponden, pues, al agente que las provoca, sino a la especial manera de reaccionar. Los mismos síntomas da, en efecto, un choque provocado con albúmina de huevo que con una suspensión de hematíes. La respuesta no sería, pues, simplemente hiperérgica, sino *disérgica,* y sus manifestaciones debidas a la participación electiva de ciertos órganos que actúan como órganos de choque o de res-

puesta. Así, en general, el mesénquima y sus derivados son el asiento de las reacciones alérgicas, que fundamentalmente se integran por un factor capilar y un factor muscular; la reacción capilar se muestra por la hiperemia y la exudación, el edema; el segundo, por la contracción de la musculatura lisa en los órganos que la contienen; en la piel la reacción alérgica aparece manifiesta en su componente vascular en una pápula de urticaria, como enrojecimiento y edema local – exudación – en el aparato respiratorio o digestivo, como en un acceso de asma o de colitis, de una parte en la congestión y edema de la mucosa (urticaria interior, Stoerck), de otra en el espasmo de los bronquios o el colon, respectivamente. Hasta qué punto, sin embargo, la reacción alérgica debe tenerse como una reacción cualitativamente diferente es necesario que sea examinado, pues si en apariencia es así, a un examen más profundo nuestra situación cambia. La penetración de una substancia extraña en el organismo vivo, burlando sus órganos de asimilación, en cuanto rompe el equilibrio interno del ser – que es un sistema cerrado, aunque de intercambio –, se sigue de una reacción de defensa y, después, de una serie de fenómenos que ya son manifestaciones de su efecto perjudicial, lo cual demuestra que puede

desarrollar su acción especial a pesar de las defensas puestas en juego. Supongamos ahora que—como acontece en los estados alérgicos—por la previa penetración, el organismo simplemente hipersensible responde a la entrada de la misma substancia de una manera violenta, entonces los síntomas pueden ser de tal intensidad que no haya lugar a que se manifiesten los síntomas normales del efecto de tal cuerpo. Siendo esto así, se explica que diferentes substancias provoquen las mismas reacciones en los animales alérgicos, y que, en realidad, la reacción alérgica no sea sino *una hiperestesia adquirida de los organismos puestos en contacto parenteral con una substancia capaz de desplegar este efecto, por cuya virtud en todo contacto ulterior se obtiene una reacción especial anómala, siendo dicha anomalía cuantitativa, exagerada, por parte de los órganos de defensa o de choque, hasta el extremo de ocultar la acción que hubiera sido propia en un sujeto no alérgico*. Pongamos un ejemplo: con inyección de grandes cantidades de polen podríamos producir un cuadro tóxico en un animal cualquiera, caracterizado por inquietud, fiebre, vómitos, diarrea, etc.; un cuadro tóxico, en una palabra; pero si inyectamos a un animal sensibilizado (por inyección anterior en pequeña cantidad de la misma substancia),

con una dosis muy pequeña se obtienen ya fenómenos muy graves de disnea, asfixia y muerte; pues bien, estos efectos no son específicos del polen—que en los no sensibles produce cosas diferentes—, sino específicos de los estados de sensibilización en aquel animal, y lo mismo los da cuando se le inyecta suero de caballo o cualquier otra cosa. Pero aunque parezcan *cualitativamente* distintos, en realidad no lo son sino *cuantitativamente;* lo que acontece es que siendo tan viva, tan hiperestésica la respuesta primaria, no hay lugar a que el polen desarrolle sus típicos efectos secundarios.

Doerr ha incluído entre los fenómenos de alergia dos clases de fenómenos: de un lado, las idiosincrasias, y de otro, la anafilaxia. La idiosincrasia frente a una substancia es una peculiaridad personal de respuesta a la misma; como es bien sabido, precisamente uno de los primeros resultados de los estudios de alergia en clínica fué el de explicar el mecanismo de las idiosincrasias. La anafilaxia sería un caso particular de la alergia o, mejor, hiperergia. Como se sabe, fué descubierto por Richet este fenómeno, en cuya virtud el animal inyectado con una substancia anafilactógena queda preparado para que cuando se haga nueva inyección desencadenante de la misma aparezca un choque grave, anafiláctico.

Luego se discute hasta qué extremo son el mismo proceso la anafilaxia experimental de los animales y las afecciones llamadas alérgicas que puede padecer el hombre (y según Coca solamente éste). Roessle, recientemente, se atiene al significado etimológico, y en tal caso, como alergia no querría decir sino reacción cambiada y este cambio podría ser en más o en menos, propone distinguir dentro de la alergia la hiperergia y la hipo hasta anergia. Hiperergias serían la anafilaxia, las idiosincrasias del hombre frente a ciertas substancias y la inmunidad misma, en la cual la gran rapidez de reacción con formación de cuerpos defensivos anula toda enfermedad originable por aquel agente. Maneras de la anergia serían la inmunidad natural—por falta de reacción—, y la indefensión, factor grave de enfermedad frente a ciertos agentes morbígenos. De lo anterior resulta que un estado alérgico (hiperérgico o hipoérgico) puede en algunos casos ser causa de la inmunidad; otras veces, en cambio, puede ser la causa de la enfermedad, o mejor dicho, su mecanismo; de uno u otro modo parece mal incluir juntos uno y otro resultado, pues aunque las respuestas sean vivas en un sujeto inmunizado a la difteria como en el que enferma por la inyección del suero, entre la falta de respuesta visible en el uno y las intensas manifesta-

ciones en el otro, hay un abismo y no se cubre éste con la creación del término de *patergia,* que significa los estados alérgicos que constituyen enfermedad. Es mucho mejor separar cosas tan dispares y no tratar por una pueril razón etimológica de desplazar el concepto a su primaria significación. Hoy por hoy, para decir hiperergia, se dice alergia; los términos opuestos son la alergia y la anergia (hiper e hiporeacción, respectivamente). Por eso, si quisiéramos sistematizar todos los cambios de reactividad orgánica en el curso de su lucha por subsistir, llamaríamos a tales cambios en conjunto *disergias,* distinguiendo el sentido de aumento (hiperergia) y en el de disminución (hipo hasta anergia).

Todos los intentos de explicación giran alrededor de una serie de consideraciones sobre la similitud o diferencia entre el proceso alérgico del hombre y el fenómeno de la anafilaxia experimental de los animales, en cuanto ésta es también una forma de hipersensibilidad adquirida por la acción de substancias externas. Discutir algunos de los puntos principales en los que se apoyan los que combaten la absoluta igualdad de significación de ambos procesos (Coca y su escuela) nos es útil como método de concluir sobre el mecanismo mismo de la alergia.

Son caracteres esenciales del fenómeno anafiláctico sucesivamente:

1.º El hecho de que la respuesta anafiláctica se encomienda a determinadas estructuras; en efecto, la reacción anafiláctica es fundamentalmente de los vasos y de la fibra muscular lisa. Si bien la sintomatología del choque anafiláctico cambia de uno a otro en los diferentes animales (v. gr., espasmo bronquial en el cobaya, edema pulmonar en el conejo, etc.), es probablemente debido, como quiere Dale, a que la fibra muscular lisa tiene un predominio en cada una de estas especies en determinados órganos. Según vemos, este predominio estructural en la respuesta anafiláctica es exactamente superponible a lo que señalábamos como característico de la reacción alérgica.

2.º Especificidad de desencadenante, refiriéndonos al hecho de que es precisamente la substancia que sensibilizó la que desencadena el choque y que esta respuesta es rigurosamente específica. Semejante especificidad vemos nosotros en el proceso alérgico, y no solamente es en éste la especificidad una realidad, sino que alcanza límites incluso inverosímiles en la clínica humana, por lo menos tan mínimos como en la anafilaxia. No puede de ninguna manera constituir criterio diferencial el hecho

de que el hombre alérgico, frente a una determinada substancia, v. gr., un polen, pueda responder con el mismo choque cuando se le sitúa bajo la acción de otros influjos, por ejemplo físicos, puesto que también la sensibilización experimental constituye base para un desencadenamiento anespecífico. Hay, como en la anafilaxia, en el estado alérgico un cierto marco, dentro del cual, aunque no con cantidades tan mínimas, se puede obtener el choque con otras substancias químicamente emparentadas muy de cerca con la substancia que sensibilizó, y a medida que nos separamos de esta similitud química va siendo más difícil obtener el desencadenamiento; pero dentro de esto cabe la posibilidad de un choque anespecífico, que constituye lo que luego llamaremos *paralergia*. Del mismo modo existe también un cierto grado de *paranafilaxia*.

3.º No especificidad en la localización, es decir, que la misma substancia puede provocar en un animal un choque local o un choque general, según el tipo de sensibilización y la cuantía del desencadenante; asimismo ocurre en los estados alérgicos. Desde los altos grados de idiosincrasia en que una persona tiene manifestaciones por parte de sus órganos más diferentes hay una serie gradual hasta el choque mínimo caracterizado por un solo síntoma y

una localización estricta en un órgano, por ejemplo en los bronquios, en la piel, en el intestino, en la mucosa bucal, etc.

Así, pues, de todo lo anterior vemos que entre la anafilaxia animal y la alergia o idiosincrasia humana no hay diferente comportamiento en lo que respecta a esos tres caracteres que se reputan como esenciales. Con todo, Coca representa el más intenso esfuerzo en contra de esta asimilación y, por una parte, niega que el hombre pueda ser objeto de anafilaxia y, por otra, que en el animal existan estados alérgicos. La diferencia que él sienta entre lo que denomina *atopia*, término equivalente en realidad al de alergia que venimos empleando, pero que él crea para indicar más intensamente esta peculiaridad reaccional, y la anafilaxia, se apoya en los siguientes puntos:

A) *Herencia.*—El estado atópico o alérgico del hombre sería, según Coca, una modalidad de reacción hipersensible frente a determinadas substancias, debida a propiedades específicas del plasmagérmen y transmitida por tanto por herencia. Para Coca todo estado atópico o alérgico es, pues, hereditario. A pesar de que estamos conformes, según los datos de nuestras estadísticas, en que se halla en un 50 por 100 de los individuos alérgicos un ante-

cedente hereditario, no constituye esto suficiente prueba para la afirmación rotunda del citado autor norteamericano. Storm v. Leeuwen, por ejemplo, halla, como nosotros, un 50 por 100 de casos con clara influencia hereditaria; recientemente, Piness, en una comunidad de mineros sensibilizados a polen, encuentra antecedentes hereditarios en un 30 por 100; Cooke, Spain y V. d. Veer estudian los datos hereditarios, y calculando según las leyes de Mendel, debería encontrarse un 75 por 100, y sin embargo sólo se halla un 70 en que la influencia hereditaria aparece. Cabría preguntarse si no se trata de la herencia de un carácter complejo determinado por varios genes que necesiten combinarse en cierto modo, pero no hay ninguna razón para afirmarlo. Adkinson, que encuentra un 58 por 100, acepta que se trata de una herencia recesiva, pero la cifra tampoco conviene a este aserto. No se puede resolver el problema de cómo actúa el componente hereditario aunque se eche mano de los métodos con que cuenta la ciencia de la herencia aplicados al hombre (métodos de los probandos, etc.), por varias razones: en primer término, porque es muy difícil en un interrogatorio obtener datos seguros en gran cantidad de casos sobre la existencia o no de alguna enfermedad alérgica antecedente; en segundo término, porque

cabiendo, como en la anafilaxia se ha probado (Cianini, Rosenau y Andersen), la transmisión placentaria de la sensibilización, esto imposibilita para decir si se trata de una herencia o de una transmisión intraútero. Coca piensa que los cuerpos sensibilizantes no atraviesan la placenta, pero esto no es probable. Como Briggs, nosotros tenemos ejemplos muy claros de ello. Pero además, basta con que nosotros tengamos la seguridad de que hay muchos casos en los que no se ve ninguna influencia hereditaria para que neguemos la necesariedad de este componente. Sabemos, por ejemplo, que la sensibilización de la piel se puede obtener conforme lo prueban Bloch, Steiner, Wourlisch, Sulzberger, Wise, Kerr, Lehner, etcétera, en un 100 por 100 de las personas para diferentes substancias, por ejemplo para la primina, producto de la prímula obcónica, para plantas del género *Rhus*, e incluso utilizando el Depot-methode, para cualquier substancia que se desee. Frugoni y Ancona, que encuentran toda una población afecta de asma por el contacto con harinas parasitadas por el pediculoides ventricosus, obtienen con esto un argumento muy demostrativo de que no es precisa la disposición hereditaria, y aunque Coca, Walzer, etc., hayan hecho apartados para esas dermatitis de sensibilización (dermatitis venenata) y

para el asma de pediculoides considerándoles como una cosa distinta de la atopia, no es manera de llegar a un acuerdo el que se considere como cosa distinta todo aquello que va descubriéndose en contra de la hipótesis del autor. Piensan los que sostienen la importancia de este factor hereditario en que no es un argumento el hecho de que el padre pueda ser, por ejemplo, sensible a la aspirina y los zigotes resulten sensibles a un polen; aceptan que no es el anticuerpo específico el que se hereda, sino el órgano que lo produce, es decir, el órgano reaginógeno; de otro modo, la base de la atopia sería la herencia; lo que se hereda es la posibilidad de que ciertos órganos, órganos reaginogénicos, produzcan substancias (reaginas) que desencadenen el choque y condicionen la sensibilidad; pero una vez que Rackemann y Jadassohn han probado que el individuo portador de áscaris en su intestino contiene en su sangre reaginas contra los áscaris, se prueba que sin existir factor hereditario alguno el hombre produce reaginas contra las substancias que le penetran. Por consiguiente, no hay un argumento en el momento actual en que apoyarse para exigir que la atopia sea imprescindiblemente condicionada por la herencia y, por tanto, diferente de los demás estados de hipersensibilidad. La clínica, el examen de los datos

biológicos experimentales, etc., nos demuestran, por el contrario, que existe muchas veces un factor predisponente que prepara y ayuda a la producción de la alergia, pero que no es ni mucho menos indispensable; que en la alergia, como en la anafilaxia, lo esencial es la previa sensibilización que origina una nueva manera de reaccionar el organismo.

B) En segundo término, Coca aduce el hecho de que la anafilaxia está condicionada por substancias proteínicas (albúminas), y en cambio, el estado alérgico puede ser enfrente de substancias inorgánicas, por ejemplo, la aspirina. Tampoco esto es un apoyo, puesto que, por una parte, está probado que existe la anafilaxia para los cristaloides, y de otro lado, se explica cuando recordamos que cualquier substancia puede provocar, aunque no sea proteína, reacciones inmunológicas en el hombre cuando actúe en función de hapteno, según la concepción de Landsteiner. Este autor ha distinguido unas substancias que pueden sensibilizar y desencadenar los choques (antígenos completos), que sólo son proteínas, y otras, semiantígenos o haptenos, que no sensibilizan sino cuando se ligan a una proteína, pero que luego pueden desencadenar por sí. Con que aceptemos que cualquiera de las substancias cristaloides se ligara primeramente a una albúmina para sensi-

bilizar al sujeto, nos explicaremos que éste quede sensible a ellas y que tales substancias puedan en lo futuro desencadenar tantos choques como sea. En efecto, experimentalmente, Nathan, Munk, Frei, etcétera, han demostrado que se puede producir una sensibilización para el salvarsán, simplemente haciendo una inyección en la masa muscular, con lo cual se combina el salvarsán con las albúminas propias, las descaracteriza y el sujeto queda sensibilizado al salvarsán, que en lo futuro podrá desencadenar por sí el choque. Klopstock ha podido obtener, mezclándole con la sangre propia, sensibilizaciones al piramidón. En resumidas cuentas, el Depot-methode, consistente en inyectar una substancia cualquiera reiteradamente en el mismo sitio para que se constituya un depósito de las mismas combinadas con las albúminas propias, no es otra cosa. Se desvanecen, pues, por completo estas diferencias. Además, el argumento de esta escuela, según el cual los cuerpos que sensibilizan no producen anafilaxia, por ejemplo, los polen, se ha destruído por sí solo desde que Parker, Huber y Koessler, Alexander y Murisong, O'Brien y Perlzweig, Busson y Ogata, etcétera, han demostrado que con los polen, con la caspa de caballo, con el polvo, etc., etc., es decir, con los alérgenos que habitualmente son causa de

idiosincrasias, se puede determinar un choque anafiláctico en los animales.

C) Constituía otro argumento anteriormente empleado el de que en tanto que el estado sensible experimental de los animales se podía transmitir a un animal no preparado por inyección del suero del primero (transmisión pasiva de la anafilaxia, Friedberger), la alergia o atopía no era pasivamente transferible. Pero Ramírez hizo a un enfermo una transfusión de sangre de otro sujeto que casualmente era sensible al caballo, y resultó que el que la recibió quedó sensibilizado al mismo animal. Semejante hallazgo hizo Frugoni, y descubierta la posibilidad de esta transmisión, Prausnitz y Kustner idearon su método de transmisión pasiva. Hoy día sabemos que de cualquier persona alérgica se puede tomar una porción de suero con el cual sensibilizar a la misma substancia la piel de cualquier persona sana. De forma que la transmisión pasiva es un hecho perfectamente aclarado, y diferentes métodos, al lado de este de Prausnitz-Kustner, han sido posteriormente ideados, v. gr.: el de Königstein y Urbach, el de Lehner-Rajka a la oreja del conejo, el desencadenamiento oral de Walzer, etc., etc. Así, pues, el argumento ya no valía, y hubo de reconocerse que si la anafilaxia está condicionada por un

anticuerpo producido en las células y circulante por el suero del animal sensibilizado, también es la base de la alergia la existencia (producción celular) de una substancia especial que al combinarse con el sensibilizante determina el hecho. Esta substancia, que es el mecanismo por el cual la persona alérgica reacciona, se llama *reagina*. Pues bien; como último reducto de diferenciación se ha tomado la existencia de diferencias, que Coca tiene como esenciales, entre el anticuerpo anafiláctico y la reagina alérgica. Las reaginas, indudablemente, son substancias adializables, posiblemente seudoglobulinas (Bastai, Morrachini, Coca).

Si creemos haber demostrado en lo anterior que la alergia de las personas es una nueva modalidad de reacción, específica dentro de ciertos límites, para una substancia determinada y que es lo mismo que la anafilaxia, no cabe duda, en cambio, que el anticuerpo anafiláctico y la reagina tienen una cierta diferencia que indica que son dos cosas distintas, aunque de la misma categoría biológica. Por ejemplo, examinemos algunas de estas diferencias que nos acercan más a resolver la significación biológica del concepto.

1. El suero de los animales sensibilizados precipita la albúmina sensibilizante o se puede obtener

la desviación del complemento. Con esto se establece la relación entre precipitinas y anticuerpos anafilácticos. En cambio, en la idiosincrasia humana no existiría ni ese poder precipitante ni de fijación del complemento (Cooke y Flood). Sin embargo, actualmente se sabe que las personas sensibilizadas a una bacteria para la cual dan una reacción positiva contienen anticuerpos precipitantes (Cecil y Nickols) y que con el suero de niños trofoalérgicos sensibles a la albúmina de huevo se puede obtener una desviación del complemento (Morso, Witebski y Georgy), aunque sea transitoria. La diferencia, pues, no es esencial, sino probablemente gradual.

2. La producción de reaginas y, por consiguiente, la posibilidad de padecer situaciones alérgicas sería específica del hombre. Parece ya desde un punto de vista biológico muy dudoso que un mecanismo tan general en la defensa del ser vivo, como es la hiperergia reactiva frente a substancias de cuya actuación ya el ser vivo tiene una experiencia, quede tan severamente limitada a la especie humana. Además, si se considera, como vamos a ver, como un carácter privativo de la alergia el obtenerse reacciones cutáneas específicas en la escarificación con la substancia desencadenante, es

evidente que puesto que nosotros podemos obtener estas reacciones en los animales sensibilizados, estos animales producen reaginas. Por otra parte, los animales infestados por un parásito tienen en su suero reaginas transferibles para los mismos. Y, por último, existe una alergia bacteriana, perfectamente conocida y estudiada en la actualidad, que confiere a la piel una reacción específica frente a los productos de la misma (Singer y Müller). Recientes observaciones de Lampson y Pope irían también contra esta pretendida especificidad humana en la producción de reaginas. Por las mismas razones deja de valer como argumento el hecho de que el animal anafiláctico no exhiba sensibilidad de la piel a la cutirreacción (Ramsden, Cooke, Spein, etc.). Es precisamente seguro que al lado de la sensibilidad general existe una sensibilidad local, aunque no siempre, en estos animales, por lo cual nosotros podemos concluir que el anticuerpo anafiláctico y la reagina son en efecto dos cosas distintas, que en el animal por una sensibilización experimental puede provocarse la producción de ambas cosas, no habiendo un paralelismo entre la cuantía de ambos anticuerpos en el suero.

3. La neutralización de las reaginas por choques reiterados no seguiría la ley de Coca-Kosakai,

a la que se someten las precipitinas y los anticuerpos anafilácticos. Sobre este asunto existe aún poco trabajo experimental para podernos pronunciar.

Si quisiéramos resumir todo lo antedicho, diríamos que existe una serie de estados de hipersensibilidad que podremos llamar hiperérgicos o alérgicos—ambas cosas deben ser tenidas como iguales—, provocables por una penetración experimental o eventual en los organismos vivos de substancias que por sí o por sus combinaciones tienen una capacidad de ofensa y originan la producción por el organismo de substancias, reaginas o anticuerpos, que frente a una nueva penetración dan lugar a un choque. El choque no es sino expresión de una respuesta desmedidamente viva de significación defensiva por parte de ciertas estructuras especiales (órganos del choque). La facilidad para estas respuestas depende indudablemente, en parte, de un factor constitucional o condicional, pero que prepara la más fácil producción de dichas reaginas; en resumidas cuentas, es siempre un desequilibrio del sizigyum vegetativo del ser lo que condiciona esta disposición. Ahora bien, dicha disposición no es esencial, tanto en la anafilaxia experimental de los animales como en la idiosincrasia espontánea del hombre; puede existir, pero puede no existir, y en

todo sujeto pueden determinarse estos tipos de reacción colocándonos en situación adecuada para ello.

La gran trascendencia del fenómeno alérgico, aparte de su significación teleológica, estriba desde un punto de vista filosófico y biológico en el horizonte que abre en cuanto puede demostrarnos que las reacciones más elementales de los seres vivos adquieren una modificación tan radical, tan profunda, en memoria de contactos anteriores. Es indudable que a su través es como los seres van modificando su manera de estar entre las múltiples posibilidades de ofensa en que se hallan colocados, y no deja de tener interés el hecho de que estos estados, cuando son provocados sin disposición previa, no se transmiten a la descendencia; por lo menos se trata de una propiedad adquirida, cuya transmisión no está demostrada, y en todo caso sería tan cuestionable como cualquier otro caso dentro del problema general de la transmisión hereditaria de las propiedades adquiridas de los seres (Lamark, Kämmerer), hoy fundamentalmente negada. Hay todavía un fenómeno que tenemos que dejar marcado por su importancia, y es que el organismo alérgico no solamente ha cambiado su manera de ser cuando se encuentra frente a la substancia para la cual se hizo hipersensible, sino que en lo futuro todos sus órganos reac-

cionan ya de otra manera frente a otros influjos; por eso, el ser alérgico es un ser *alobiótico*, simultánea y consecutivamente. Así, las reacciones del sistema nervioso vegetativo, la regulación de las constantes biológicas más delicadas, la respuesta de su sistema vascular, de esa gran estructura defensiva que constituye el tejido conjuntivo, y más ampliamente el mesénquima, cambian para siempre y de una manera radical. La energética de un ser alérgico es completamente distinta, aun para otros influjos que el sensibilizante, que la del que no lo es. En ciertas circunstancias se pueden obtener incluso choques con los mismos caracteres que el choque específico por otros agentes; por ejemplo, nosotros hemos demostrado cómo un sujeto alérgico por una infección puede exhibir fenómenos específicos cuando se infecta por otra bacteria que no es la originalmente infectante. Böhmig, Dienes, etc., han hecho pruebas equivalentes en cuyo detalle no tenemos por qué entrar ahora.

Este comportamiento alobiótico, ¿significa en realidad un estado de enfermedad? No siempre; puede la reactividad ser lo suficientemente exquisita para que la reacción por sí constituya un morbo (patergia), pero dentro de cierto grado esta nueva manera de reaccionar es compatible con una per-

fecta salud; incluso es muy probable que la transformación a la que vamos asistiendo, aunque lentamente, del curso de diferentes enfermedades se debe a la alobiosis en que se coloca el ser alérgico. Las enfermedades crónicas, que en cierto modo indican tolerancia o abandono del organismo paciente frente a los agentes causales, son, sin duda alguna, expresión del cambio de reacción. Es este un problema transcendental de la *vita aegra,* acerca del cual estamos aún muy poco informados.

CARLOS JIMÉNEZ DÍAZ

Revisión filosófica y espíritu del Lulismo

1

La revisión filosófica del Lulismo.

2

¿Qué es el espíritu de un sistema filosófico?

3

El espíritu del Lulismo.

LA conmemoración del VII centenario del nacimiento de Ramón Lull—Raimundo Lulio, según la versión castellana—invita a plantear el problema de la revisión filosófica del Lulismo y a reflexionar acerca del fondo perdurable de la filosofía luliana.

Son dos temas que se complementan, porque, en realidad, se trata de un mismo tema visto por dos lados diferentes.

1

Hay tres hechos que, a mi juicio, pueden señalarse como otros tantos puntos de partida del actual renacimiento de los estudios lulianos, y son: la publicación del gran estudio sobre Raimundo Lulio de Littré-Hauréau, que llena casi todo el volumen XXIX de la *Histoire littéraire de la France* (París, 1885); la impresión de los textos catalanes del *opus* luliano, empresa iniciada en Mallorca en el

año 1859 por Jerónimo Rosselló, y las lecciones sobre Ramón Lull profesadas por mi maestro el doctor D. Antonio Rubió y Lluch en los *Estudis Universitaris Catalans,* especialmente durante los años 1906 y 1910 (1). Cada uno de estos tres hechos ha tenido su peculiar trascendencia.

El estudio de Littré, terminado por Hauréau, constituye aún hoy un instrumento de trabajo. La conclusión de este estudio se resume en el siguiente juicio: *El* Ars Magna *ha caducado para siempre... el escolástico se ha hundido, pero el poeta perdura, y precisamente cuando el Doctor Iluminado sufría el más completo de los eclipses, la crítica moderna saludaba con derecho en Raimundo Lulio al padre de la poesía catalana* (2).

La publicación de los textos lulianos catalanes, iniciada por Rosselló y proseguida por hombres tan competentes como D. Mateo Obrador y D. Salvador Galmés, que es actualmente el alma de la empresa, constituye tal vez el mejor monumento literario levantado a la obra poligráfica del Doctor Iluminado. Esta gran empresa editorial confirma el juicio de Littré-Hauréau de que Raimundo Lulio es el patriarca de la literatura catalana, pero además ha abierto nuevos horizontes a la investigación filosófico-luliana. No hay que olvidar que Lulio escribió la mayor

parte de sus obras en su idioma nativo catalán, sin exceptuar las de carácter filosófico, aunque simultáneamente o después fuesen vertidas al latín. La lectura de los escritos filosóficos del Doctor Iluminado en el texto catalán originario ha operado el fenómeno de devolver al pensamiento luliano su gracia inconfundible y su nativo vigor, cualidades que aparecen harto debilitadas en las versiones latinas, por otra parte no siempre exentas de glosas o interpolaciones tendenciosas. Recordemos que fué a través de los textos latinos, auténticos o apócrifos, que se forjó inicialmente la leyenda del Lulio alquimista, hoy definitivamente deshecha, leyenda que durante siglos ha venido deformando el pensamiento filosófico luliano.

Otra consecuencia de la publicación de los textos lulianos catalanes ha sido un nuevo criterio de ponderación de la importancia y el valor de las mismas producciones filosóficas lulianas. La publicación íntegra y por vez primera – para citar un solo ejemplo – de la vasta enciclopedia místico-filosófico-social intitulada *Libre de Contemplació en Déu* (3), ha permitido valorar esa producción luliana, que cronológicamente es una de las primeras, porque fué escrita en plena fiebre de converso, como la obra capital y verdaderamente magna del polígrafo mallorquín.

Ella debiera ser el punto de partida para comprender el proceso total del pensamiento filosófico luliano; porque, cual la apertura de un drama lírico wagneriano, en el *Libre de Contemplació en Déu* están contenidos todos los motivos y las direcciones fundamentales de aquel pensamiento, cuyo particular desarrollo constituirá el asunto de un enjambre de obras posteriores.

Asistimos, pues, a una revalorización del pensamiento filosófico de Raimundo Lulio basada antes que todo en una mejor y más adecuada lectura de los textos lulianos; bien entendido que las huellas de aquel pensamiento filosófico—y esta es otra lección que se aprende con la lectura de las modernas ediciones de Mallorca—es dable y conviene recogerlas donde quiera, no sólo en las obras propiamente filosóficas, sino también en las producciones de carácter social y aun en aquellas composiciones de intrínseco valor poético y literario.

El movimiento editorial de Mallorca y las antes aludidas lecciones del profesor Rubió y Lluch han confluído hacia un mismo muy importante resultado. Se ha avanzado grandemente—aunque falta mucho camino que recorrer—en la reconstitución del *opus* luliano, en tanto que, por otra parte, se ha ido formando un plantel de investigadores profesio-

nales, autores de valiosos estudios orientados hacia una interpretación histórica crítica de Lulio y el Lulismo.

Otro hecho de gran importancia que ha contribuído muy eficazmente a provocar la revisión filosófica del Lulismo, son las nuevas corrientes favorables al estudio y vindicación de la filosofía medieval. Como fruto de los trabajos o certeros puntos de vista de O. Keicher, J. H. Probst, C. Bäumker, E. Longpré, Alisson Peers y otros, se ha impuesto la tendencia a estudiar al Lulio filósofo con criterio rigurosamente histórico. No se trata propiamente de una restauración filosófica del Lulismo – empresa que juzgo temeraria y condenada irremisiblemente al fracaso cuantas veces se intente –, sino de estudiar la significación y el proceso genético de la filosofía luliana, incorporándola a las grandes corrientes de la filosofía medieval.

El problema de las influencias ha entrado en una nueva muy interesante fase. Los meritísimos trabajos de los arabistas españoles acerca de los orígenes de la filosofía de Raimundo Lulio y las polémicas promovidas alrededor de este tema, de una parte, y de otra, los recientes estudios sobre los filósofos franciscanos, han encauzado la investigación luliana por derroteros más seguros y positivos. Hoy no

puede hablarse ya del *enigma luliano*. El caso extraordinario, pero no excepcional, de Raimundo Lulio y su filosofía, se explica normalmente sin necesidad de salirse de los cuadros usuales de la filosofía medieval.

La filosofía luliana oscila entre esta doble dirección: la dirección platónico-agustiniana, por la cual el pensamiento luliano ha de ser definitivamente incorporado a la Historia de la filosofía franciscana, y la dirección lógico-matemático-enciclopedista, la cual, después de un proceso intelectual de más de treinta años, culmina en el *Ars generalis et ultima* (1308), que es el *Ars magna* definitiva.

Esta obra, de vastas proporciones, interpretada casi siempre de una manera tendenciosa, tuvo una influencia importante durante todo el período del Renacimiento y también en la época posterior. La Historia filosófica del Lulismo, que está por escribir, se encargará algún día de poner en claro las verdaderas influencias – las subterráneas y efectivas – ejercidas por las ideas lulianas en el transcurso del pensamiento filosófico europeo. Estas influencias, casi invisibles para el investigador superficial, nada tienen que ver con la Historia anecdótica del Lulismo y de muchos intitulados discípulos lulianos, atentos sólo a aspectos secundarios o

circunstanciales, impotentes para asimilarse el verdadero espíritu del polígrafo mallorquín y subrayar los aspectos eternos de su filosofía, que constituyen el secreto de su grandeza.

El *Ars magna* como instrumento efectivo para conocer *de omni re scibili,* según aquella ingenua pretensión acariciada siempre por su autor, ha caducado definitivamente. Pero la aspiración a la unidad del saber que espoleó constantemente al Doctor Iluminado—y que por la vía de la lógica simbólica había producido en 1295 aquel admirable *Arbre de Sciencia,* joya característica de una época—es algo que perdurará tanto como el espíritu humano. Esta aspiración a la unidad del saber y los procedimientos lógico-matemáticos—rudimentarios, ciertamente—empleados por Raimundo Lulio, al ser revisados provocan problemas de palpitante actualidad.

Cuando Descartes decía del Arte luliano que más servía para hablar sin juicio de las cosas ignoradas que para aprenderlas, porque—añadía—el silogismo sólo sirve para explicar a otros las cosas ya sabidas (4), en realidad seguía en pie la polémica, que continuaría al poco tiempo con el gran Leibniz. El autor de la *Monadología* sostendrá, con decisión, que la lógica del silogismo es verdaderamente demostrativa, como lo es la Aritmética o la Geome-

tría. La Lógica algorítmica moderna, el cálculo geométrico y la Característica universal proceden de la concepción original que Leibniz se había hecho de la Matemática universal y de su concepción juvenil de la Combinatoria explanada en su *Dissertatio de Arte combinatoria,* la cual es una sugestión luliana en cuanto al fondo y hasta por el título mismo de la obra. Sus ensayos de lengua universal, su magno proyecto de Enciclopedia demostrativa y su gran preocupación de deducir todas las tesis filosóficas de los principios de una «Ciencia general», son aspiraciones sublimes del espíritu humano que por su contenido y aun por su terminología evocan algunos de aquellos aspectos eternos de la filosofía luliana a que antes he aludido.

2

Tarea más interesante e instructiva que cualquier intento de restauración filosófica del Lulismo es el empeño de extraer primero y definir después el espíritu de la filosofía luliana.

De ahí la previa y obligada pregunta: ¿qué es el espíritu de un sistema filosófico?

Un sistema filosófico, históricamente considerado, es un producto intelectual resultante de la co-

laboración de tres factores diversos, a saber: un factor *tradicional* o *conservador,* integrado por aquellas corrientes doctrinales en boga, que tienen a su favor el prestigio – a veces el descrédito – de la Historia; un factor *actual*, o sea el conjunto de nuevas necesidades espirituales que postulan una solución inmediata, y el factor *personal,* que no es más que la actitud que adopta el filósofo al intentar la solución de los problemas vitales que excitan su reflexión. El filósofo opera siempre sobre la base de aquel fondo tradicional antes aludido, ora por vía de apropiación personal y, por tanto, selectiva, ora por vía de contraste y de franca y total oposición (recordemos el caso de Descartes), más ilusoria que efectiva.

Un sistema filosófico no es, pues, una creación arbitraria. Toda concepción filosófica, aunque se presente acabada y de una sola pieza, tiene su prehistoria. La función personal del filósofo consiste en dar cohesión y unidad a ideas y doctrinas dispersas o desarticuladas – *membra disiecta* –, ordenándolas o jerarquizándolas a la luz de uno o más principios fundamentales. Este principio o dirección fundamental del nuevo sistema – que cuando no se trata de un artificioso sincretismo podría denominarse la intuición del filósofo constructor – no es

más que la expresión lógica de necesidades vitales del momento, aunque el filósofo actúa siempre bajo la ilusión de resolver los problemas de una vez y para siempre, *sub specie aeternitatis.*

La sombra mefistofélica del historiador de la Filosofía, con sus fríos e implacables análisis, se encargará más adelante de desflorar en gran parte aquella bella ilusión del filósofo, mostrando un conjunto de aspectos temporales y caducos de su sistema, los cuales en el momento de la aparición eran proyectados como definitivos. Ello no obstante, no sería exacto definir un sistema filosófico diciendo que es la condensación del espíritu de una época. Un sistema filosófico es esto y algo más que esto, porque los análisis más finos del historiador de la Filosofía dejarán siempre un residuo irreductible: la aspiración inconmovible del filósofo hacia la verdad. La manera específica de situarse el filósofo, de *encararse,* por decirlo así, ante la verdad, abstracción hecha de todas las contingencias históricas del momento, es el *espíritu* del sistema. Por eso están llenos de sentido los términos *Platonismo, Aristotelismo, Agustinismo, Tomismo, Cartesianismo, Kantismo, Hegelianismo* y otros parecidos ya consagrados. Ellos significan las grandes rutas abiertas por el espíritu humano en su afán incesante de indaga-

ción, siempre fatigosa y jamás totalmente conseguida, de la verdad.

Después de estas nociones preliminares podemos intentar ya ahondar en el espíritu del *Lulismo*, que es también un término consagrado en la historia de la Filosofía.

3

Podría definirse primordialmente el Lulismo como la más esforzada tentativa de la Edad Media para realizar la idea pura de la Cristiandad. Desde otro punto de vista, que se corresponde con el anterior, significa el Lulismo la embestida más formidable proyectada contra la civilización oriental –especialmente en su modalidad arábiga– que iba infiltrándose en la cultura occidental.

Esta idea central del pensamiento luliano imprime a su filosofía una dirección específica. La filosofía luliana es una filosofía de la conversión. Lulio, como todo filósofo, busca la verdad, pero no la verdad abstracta, desinteresada, sino la verdad práctica, la *veritas salutífera,* usando una expresión agustiniana que vemos incorporada al léxico luliano. Verdad salutífera es sinónima de felicidad eterna.

Esta filosofía de la conversión comprende dos

grandes capítulos, coincidentes ambos en su propósito de realizar la idea pura de la Cristiandad. Hay una conversión inmanente a la Cristiandad, o sea aquella aspiración a reintegrar la conciencia cristiana a la pureza primitiva evangélica; hay, además, una conversión trascendente a la Cristiandad, que tiene por objeto conquistar el alma del infiel (el sarraceno, el judío, el cismático, el tártaro, etc.) al imperio espiritual cristiano, realizando de este modo aquella aspiración a una única fe en todo el mundo, bajo el poder espiritual del Papado.

Tratemos separadamente de cada uno de estos dos capítulos de la conversión.

Raimundo Lulio, hombre apasionado y en plena juventud, caballero de estirpe y por su educación, concibió la idea—imbuído por el espíritu de San Francisco de Asís—de convertir a los infieles, valiéndose preferentemente de las armas espirituales. Entre esas armas espirituales el polígrafo mallorquín menciona especialmente las *razones necesarias, lógicas* o *silogizantes,* términos sinónimos empleados para significar los argumentos o demostraciones de los artículos de la fe católica que no fuesen precisamente argumentos de autoridad. La ordenación sistemática de aquellas razones, a guisa de fortaleza de la fe, genera el Arte luliano, el cual, desde el

Art d'atrobar veritat, o sea el *Ars magna* primitiva, hasta el *Ars generalis et ultima* (1308), experimenta —como ya advertimos— un interesante proceso de evolución, sobre el cual no podemos detenernos (5).

Esta dirección lógico-racionalista, considerada poco menos que de esencia del Lulismo, ha tenido la virtud de absorber el interés de otras direcciones fundamentales del pensamiento filosófico luliano. Veamos, pues, de puntualizar el verdadero alcance de ese supuesto logicismo esencial del Lulismo.

Que la filosofía luliana, reducida al Arte general, ha sido presentada como un capítulo de la historia de la Lógica, es un lugar común demasiado frecuente en los manuales y tratados de historia de la Filosofía. Pero no es menos cierto que Prantl, en el grande pero mal orientado estudio que en su *Historia de la Lógica en Occidente* dedica a Raimundo Lulio (6), acaba —de una manera despectiva e injusta— pidiendo perdón al lector porque le ha entretenido con la exposición de un sistema intrincadísimo, que nada tiene que ver con la Lógica. Prantl tenía razón, por más que hubiese faltado a su cometido específico de historiador de la Filosofía al no preocuparse de desentrañar la verdadera significación del Arte luliano. Porque no se trata de un arte de convertir proposiciones, sino de convertir hombres. Y es

por esta razón que el Arte luliano no entra en los cuadros usuales de la lógica formal aristotélica, que fué la dominante en la Edad media.

Lulio emplea la Lógica no como un vano ejercicio de la disputa por la disputa, sino como un instrumento para llegar a la demostración de tesis metafísicas y teológicas. La lógica aristotélica, aprendida por Lulio a través de Algazel, queda totalmente subordinada a la Metafísica y a la Teología. La lógica luliana – lo dice el mismo Lulio, coincidiendo en este punto con otro franciscano representativo, el inglés Roger Bacon – es una lógica de la *primera intención,* es decir, un instrumento adecuado para conseguir el fin supremo del hombre, o sea, aquella verdad salutífera a que antes me he referido. Lo dice terminantemente el filósofo mallorquín en su compendio rimado de la Lógica de Algazel:

De lógica parlam tot breu
car a parlar avem de Deu (7).

Añadiremos todavía que la lógica aristotélica, aun reducida a esa función subalterna, es completada, o mejor superada, dentro de la filosofía luliana, por la lógica simbólica o de la analogía. Esta lógica, más apta que la lógica silogística para la demostración de los dogmas de la fe, encuentra una

alta aplicación en San Buenaventura, y es fruto naturalísimo de la corriente psicologista agustiniano-anselmiana. Consiste la lógica simbólica en interpretar el Universo en función divina, *per imagines et vestigia,* leídas en el reducto interior de la conciencia, especie de caja de resonancia del mundo exterior, animada gracias a una asistencia naturalmente divina (iluminación agustiniana).

Lulio establece corrientemente la distinción entre ciencia adquirida y ciencia infusa. La ciencia adquirida, basada en el silogismo, aporta razones necesarias y logicales, susceptibles de ser aprendidas en poco tiempo y sin esfuerzo ni temor de errar—*breviter et infallibiliter*—gracias al artificio del Arte, si se me permite el pleonasmo. Y es con esta ciencia o Arte general que se puede convertir fácilmente al infiel, escéptico ante los argumentos de autoridad, mediante la demostración irrefragable de los artículos de la fe católica. Pero por encima de esta ciencia adquirida hay la ciencia infusa, o sea la sabiduría—la *sapiencia* de San Francisco de Asís y de San Buenaventura—, única que, por la vía extraordinaria del amor y de la contemplación, nos lleva al conocimiento o pregustación de la esencia divina (8). De este modo, Lulio opone la ciencia infusa a la ciencia adquirida. El Arte luliano no es más

que un aparato ortopédico exigido por las misérrimas condiciones de nuestra existencia temporal y finita, y por eso es preciso abandonarlo cuando el alma, ascendiendo por la vía ascético-contemplativa —*Itinerarium mentis* de San Buenaventura—, llega a las alturas de la intuición mística. Blanquerna, personificación del alma cristiana anhelante de perfección infinita, después de haber pasado ascensionalmente por todos los estados sociales, entregado totalmente a la contemplación—*foll d'amor*—, define en los ardientes coloquios del *Libre de Amic e Amat* la espiritual sapiencia, con precisión franciscana, aunque los conceptos aparezcan envueltos con holgada vestidura oriental:

Anava l'amic per un prat delitós e viu gran res de donzells qui encalçaven papallons volanders en lo prat, e en lur carrera los donzells calcigaven les flors; e on pus treballaven los donzells en pendre los papallons, pus los papallons volaven alt. E l'amic, qui açò guardava, dehía: —Açò als simples obre les portes e tanca-les als subtils; e la fe solament mostra-los secreta de l'amat per la finestra d'amor (9).

Dehia l'amic que sciència infusa venia de volentat, oració e devoció; e sciència adquisita venia d'estudi e enteniment. E per açò és questió, qual sciència és pus tost en l'amic, ni qual li és pus agradable, ni qual es major en l'amic (10).

De simplicitat disputaven dos, la un contra l'altre, e la un dehía: —Simple és aquell qui no sab res.—L'altre dehía: Simple és aquell qui viu sens peccat.—Sobrevenc l'amic e dix: Vera simplicitat és aquella qui tots sos fets comana ab con-

fiança a mon amat: e simplicitat és que més engraneix fe que enteniment, en ço que li es a en sus, e esquiva en gran manera les coses vanes, superflues, curioses e trop soptils e presumptuoses, en tot ço qui és de mon amat; car aquelles a simplicitat són contràries (11).

Altre vegada demanaren-li abdós que'ls dixés si donchs la sciència del simples es gran.- Respós: La sciència dels gran savis és gran cumulls e pocs grans; mas la sciència dels simples és cumulls poch e los grans sense nombre, per ço car presumpció ni curiositat ni trop subtilea ajusta al cumull dels simples (12).

El Lulio definitivo, auténtico y perdurable es, pues, el Lulio místico, el converso que quiere convertir, el autor del gran *Libre de Contemplació en Déu,* del cual ha dicho E. Longpré, profundo lulista e historiador de los filósofos franciscanos, que *después de las «Confesiones» de San Agustín no existe en la literatura cristiana ninguna obra tan patética y desbordante de lirismo* (13).

Podríamos, a guisa de epílogo, definir el espíritu del Lulismo diciendo que es una filosofía de combate espiritual—no de lucha material o de guerra—, cuyo objeto es conseguir la paz interior, prenda de salud eterna, o, dicho en otros términos, una filosofía mística de la acción.

De ahí la capital importancia que hay que atribuir a la *actitud personal* dentro de la filosofía luliana. Esta filosofía es incomprensible sin el hombre

que en todo momento le comunica su fuerza y calor, aunque toda ella gravite hacia la eternidad. Es una filosofía tempestuosa y de acentos dramáticos, especialmente apta para las situaciones extraordinarias de la vida. Por eso exige un temple heroico y se desenvuelve siempre entre la doble frontera de la temeridad y la grandeza. Es también una filosofía de la abnegación personal absoluta, aunque jamás pierda de vista el servir a la pública utilidad. Lulio se intitula a sí mismo *el procurador de los infieles,* y ni en los vuelos más audaces de su pensamiento deja de mano *el santo negocio de la salvación* y de *la salud eterna* de los hombres, ni se olvida de *la pública utilidad de toda la Cristiandad;* pero su órbita de acción, iluminada por la idea pura o tal vez mejor divina, tiene por teatro el Universo entero.

Caballero andante de un nuevo *Art d'atrobar veritat, Fantástico* como él mismo se intitulaba, *Doctor Iluminado,* título adjudicado por la fama póstuma, *almogávar del pensamiento* como le denominó Menéndez y Pelayo, encarna Raimudo Lulio el momento álgido del idealismo de su pueblo: es el Don Quijote catalán.

TOMÁS CARRERAS Y ARTAU

NOTAS

(1) Véase el opúsculo: *Ramon Lull. Sumari d'unes lliçons en els Estudis Universitaris Catalans,* por Antonio Rubió y Lluch. Barcelona, 1911.

(2) En el volumen antes citado, pág. 3.

(3) El texto íntegro catalán de esta obra (que Lulio había escrito primeramente en arábigo) ocupa los volúmenes II al VIII de la gran edición de Mallorca. Sobre las versiones latinas anteriores, véase: *Bibliografia de les impressions lul·lianes,* por Elías Rogent y Estanislao Durán (proemio, adiciones e índice de Ramón de Alós-Moner). Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1927, núms. 35, 302, 338 y 341.

(4) *Discours de la méthoae,* parte II *(Oeuvres,* Ed. Adam-Tannery, t. VI, Paris, 1902, p. 17).

(5) Tampoco podemos detenernos en la parte que la corriente polémica (con sarracenos y judíos) tuvo en la generación del pensamiento filosófico luliano. Trato este punto en mi *Introducció a la Història del pensament filosòfic a Catalunya* (Barcelona, 1931), páginas 31-38.

(6) *Geschichte der Logik im Abendlande,* ed. de Leipzig, 1927, vol. III, cap. XVIII, pp. 145-177.

(7) Véase *La lógica del Gazzali, posada en rims per En Ramon Lull,* por Jorge Rubió y Balaguer. *(Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans,* 1913-1914, p. 532.)

(8) *Llongament fo l'ermità en aquell lloc, en penitència e en aspra vida, contemplant Déu e Nostra Dona; e abundància de gran devoció exalçava son enteniment a major intel·ligència, per infusa ciència, que l'enteniment de molts monges qui han ciència* adquisita, *la qual per defalliment de devoció no pot haver coneixença de la divinal essència ni de sa operació. Libre d'Ave Maria. (Els nostres Clàssics,* vol. 14, Barcelona, 1927, p. 126.)

(9) *Libre de Amic e Amat del B. Mestre Ramon Lull.* Ed. M. Obrador y Bennassar, Palma de Mallorca, 1904. Metáfora moral, núm. 72, página 66.

(10) *Ibíd.,* metáfora moral, núm. 235, p. 108.

(11) *Ibíd.,* metáfora moral, núm. 329, p. 133.

(12) *Ibíd.,* metáfora moral, núm. 330, p. 133.

(13) *Raymond Lulle (Dictionnaire de Théologie catholique,* de Vacant-Mangeot, t. IX, Paris, 1926, col. 1090).

SAN JUAN DE LA CRUZ

¡Ay!

... y déjame muriendo
un no sé qué, que quedan balbuciendo.

San Juan de la Cruz.

El ser fraile español trae consigo el planteamiento de un conflicto vital – que históricamente aparece como trágica contienda teológica – con su propia comunidad; conflicto que termina, por razón de estado religioso, en la pura Inquisición; o, por razón de viva fe y caridad de reforma, en la reencarnación cristiana de la Fundación. Reencarna, piensa, poéticamente escribe, padece, funda, mi encarnado fraile, purísimo Juan de la Cruz, quijoteando por Dios como rey, ya que comportarse como quijote equivale a ser evangélico rey. Fraile quijote, rey de frailes, sufre reaccionario rigor, en su vida e historia corriente, de los galeotes calzados. Así, va afilando su espíritu hasta el cristal, hasta el entendimiento débil, que es el entendimiento tenebroso y de fe, hasta la medianoche del *¡ay!* Su alma, alma siempre a punto de abandonar el cuerpo, significa en la dolorosa historia del pensamiento literario hispánico – pensamiento frito de freír y freirse, de reír y reirse –, el ultrafreirse en el infierno humano: el *¡ay Dios mío!* como actitud, como filosofía, como moral.

¡Qué *¡ay!* misteriosamente cristalino, Juan de la Cruz! Un *¡ay!* fundido en un *hay* de obra, de hacer, de revivir fundando, de herir dramáticamente la honra del demonio, como nos dice en una carta suya. San Juan, pues, no es un simple, femenino

quejido, sino la actuación mundanal de ese quejido isleño, el hacer en un *¡ay!* el aislarse en un copioso florecer extendido de conventos. ¡Oh San Juan del *Ay!* Jonás español, concibe el mundo como un sistema de cárceles, de libertades marchitas, de *ballenas,* de *noches,* según el vocabulario mítico del mismo San Juan. Pero, tras de la cárcel está el canto de gallo de la libertad. En su obra vivida y escrita, un hilo disimulado e impresionante nos lleva al liberalismo cristiano, que es la libertad contra la libertad (o mejor: el libre albedrío contra la libertad de pecar); la libertad por la fe.

Esa cruz que es San Juan se corona con el *inri* de un *hay* de prueba. Un *hay* que pensado es ya obra, porque, para él, *el pensar fundación es fundación.*

En haberlo imaginado
Hecho tienes la mitad

dirá luego el diablo inteligente por boca del pensamiento de Calderón. Mas, no la endiablada mitad: la obra entera y verdadera, el hecho histórico, es idea y poder de fe. Juan de la Cruz trae una prisa de fundación *que no se da vado;* una gana de fundación, porque tiene *gana de Dios;* gana pacífica y heroica frente a la gana violenta del conceptista, o frente a la gana satánica. Aspira a Dios con entraña española: con gana. Precisamente, su desgana vital es gana divina que le apuñala sangrientamente el querer. (En una carta, de julio de mil quinientos ochenta y uno, de Baeza, confiesa deliciosamente, como confesor confesado, a la madre Catalina de Jesús: *Y no la quiero decir de por acá más, porque no tengo gana).* ¡Qué simboliza, pues, en el esquema de danza de su cuadro histórico Juan de la Santa Gana? Santa Teresa llegaba a calificarle, de manera terminante, como hombre único, solo, de Castilla. Juan de la Cruz representa, en efecto, una re-Castilla, *un re-*

nacimiento cristiano de lo católico, que era, acaso, el propósito histórico, providencial, de su época; del mismo modo que, luego, el siglo XVII desarrollará una empresa nacional de sentido inverso, pero de valor fundamental idéntico: el renacimiento católico de lo cristiano. San Juan, a mis ojos, es un re-Juan eternamente re-juanizándose; un Juan nuevo de cada día; un Juan como niño Jesús, puro, purísimo, agua, espejo, agradable sombra. Pero, siempre hombre: en verdad, en calidad de hombría. El enseña que a Dios se ha de ir *no con ánimo aniñado, mas con voluntad robusta.* Juan no es nunca Juana: sí, Elías español: sí, voluntad en el aire: sí, celeste, airosa, sencilla, voluntad de pájaro.

¡Y qué pájaro! ¡qué buen pájaro San Juan de la Cruz! Todo su ilimitado orbe espiritual está contemplado a vista de pájaro: de alegre pájaro libertado: de sabio, amoroso, pájaro solitario: de pájaro *que funda el pajarismo solitario como imaginación de un no sé qué.* En todo momento de su buen tiempo, en cualquier accidente de su paisaje, pájaro: pájaro sumo y real, que pajarea *un sistema plástico, corpóreo, de lo católico:* del catolicismo lírico, no del catolicismo normativo; del interior catolicismo de casa, y no del catolicismo de plaza. La esencia católica y poética de Juan de la Cruz hay que buscarla en la R de su diario re-nacimiento, de su pájaro majestad. Renacimiento en su existencia individual; renacimiento de un mundo profético, y poético, que con él renace. R de rey humano y Cristo-rey, de reír y muerte real, de imaginar y apicararse, explicarán un claro Quevedo; R de renacimiento y renunciación—del renacimiento por la renunciación, de la renunciación por el renacimiento—, nos mostrarán ardientemente desnudo el sacro tesoro secreto del fraile castellano. (El mismo fija lapidariamente en sentencia su experiencia personal: *El más puro padecer, trae y acarrea el más puro entender.* O sea: El renunciar trae como inevitable consecuencia el re-nacer). Renacimiento, renunciamiento: o *regla de desnudez,*

o *dirección de obediencia,* o *desasimiento,* o teoría y espiritual ejercicio de la manga estrecha, frente a *doctrina de anchura.* San Juan sería la desnudez; y es, sin embargo, la desnudez *plástica.* Aparece, entonces, como Cipriano español, como misterio viviente y andante, entregándonos una existencia sentimental, literaria, de milagro: de puro y continuado milagro.

Juan de la Cruz nos lleva de la desnudez existencial a la exuberancia formal, de lo santo o clásico a lo angélico o barroco, *de la enajenación a la imaginación.* La coexistencia de dos contrarios sólo se explica por concesión divina a un alma de oración y renuncia. Así, San Juan puede dar lo cierto por lo poético; así, San Juan viene a ser *un anti-puro Quevedo,* puesto que el quevedismo como sistema es *fundamental y formalmente* cristianismo católico; o más exactamente: catolicismo cristiano. Si el Evangelio es la meta-imagen, la imagen como evidencia, Juan de la Cruz es la imagen pura, la imagen de representación. Quevedo y su XVII–retorcido, mordida la propia razón de hacer y creer, puesta en aprieto la imaginación como creación y creencia– significan la imagen mortificada por un rey a la fuerza natural; la imagen del imaginismo católico, que comprende, experimentalmente, que pensar es una obligación de sufrimiento cristiano. Quevedo es una perenne verbena metafísica, iluminada antilíricamente por la muerte. Mi Juan, concebido como cristiano plástico, *es la invención individual de la moral*–del pecado original–*en un paraíso puro*: *«No sabe el hombre gobernar el gozo y dolor con la razón y prudencia*–preceptúa en su poética moral–*porque ignora la distancia que entre el bien y el mal se halla».* A Quevedo hay que situarlo, como anti-Juan, en el límite terrible donde la orientación del pensamiento–hacia el Mandamiento, o hacia el Crimen–depende de la voluntad; donde el pensamiento es casi cielo, casi infierno: ya que todo pensamiento es pensamiento doble, doble fondo, aire, mente de misterio;

donde el pensamiento es voluntad de salvación y, al mismo tiempo, concepto de tentación. Es peligroso no conocer al demonio, que nos trae el conocimiento de la distancia existente entre el bien y el mal: como ideas, como imperativos morales. Demonio para Quevedo, es Duda, Apariencia, Engaño: porque demonio es Pensamiento. Juan de la Cruz cree que es Certeza y Descubrimiento del Angel.

Rey es el que quiere, y no el que puede. Rey de aire que da fe del Aire, es San Juan de la Cruz. Como aire que recorta, que ilustra, los azules, los menos azules, los azules de tercera categoría, en día sereno de aire, Juan es Eco de la piedra arrojada en el aéreo estanque del Señor.

A la *energía ligera* como ideal de Nietzsche, podemos oponer cristianamente la fuerza de la *unión ágil* de Juan de la Cruz. Unión con Dios por la agilidad, porque de la unión nace la agilidad. El pájaro es ágil: un equilibrio de trino y aire. El hombre, pues, será ágil, cuando sea *equilibrio de voluntad y Dios*. La agilidad es suave firmeza. ¡Qué certeramente descubre San Juan en la firmeza un alto atributo celeste! *El cielo es firme,* nos dice. Y es firme ese nuestro cielo de salvación porque es obra de agilidad. Dos son las propiedades del pájaro en estado de salvación: Primera, que es ágil como aire. Y segunda, que es firme como ágil.

Agil, firmísimo pájaro: Juan de la Cruz, es el Pablo y el Lucas de su destino histórico; el Acto y el Acta; la Acción y el Verbo; el Pico y la Pluma.

R. S.

Pájaro contra Aminadab.

Aminadab tampoco parecía
y el cerco sosegaba.

PÁJARO LIBRE

EL perfecto amor de Dios no puede estar sin conocimiento de Dios y de sí mismo.

AQUELLOS llaman de veras a Dios, que le piden las cosas *que son de más altas veras,* como son las de la salvación.

DOS veces trabaja el pájaro que se sentó en la liga; es, a saber: en desasirse y en limpiarse de ella; y de dos maneras pena el que cumple su apetito: en desasirse, y después de desasirse, en purgarse de lo que de él se le pega.

DÉJATE enseñar, déjate mandar, déjate sujetar, y serás perfecto.

NINGUNO merece amor sino por la virtud que en él hay, y cuando de esta suerte se ama, es muy según Dios, y *con mucha libertad.*

PÁJARO CIEGO

LA luz que aprovecha en lo exterior para no caer, es al revés en las cosas de Dios, de manera *que es mejor no ver y tiene el alma más seguridad.*

UNA de las grandezas y mercedes que en esta vida hace Dios a un alma, aunque no de asiento, sino por vía de paso, *es darle claramente a entender y sentir tan altamente de Dios, que entiende claro que no se puede entender y sentir del todo.*

¡OH, quién pudiere decir cuán imposible es al alma que tiene apetitos juzgar de las cosas de Dios como ellas son! *Porque estando aquella catarata y nube del apetito sobre el ojo del juicio, no ve sino nube, unas*

veces de un color y otras de otro; y así viene a tener las cosas de Dios por no de Dios, y las que no son de Dios por de Dios.

LA luz de Dios que al ángel ilumina, esclareciéndole y encendiéndole en amor como a puro espíritu dispuesto para la tal infusión, *al hombre, por ser impuro y flaco, regularmente le ilumina en oscuridad, pena y aprieto;* como hace el sol al ojo enfermo, que le alumbra aflictivamente.

PÁJARO DESNUDO

EL que de sus apetitos no se deja llevar, volará ligero como el ave que no le falta pluma.

PARA mortificar de veras el apetito de la honra, de que se originan otros muchos, lo primero, *procurará obrar en su desprecio,* y deseará que los otros lo hagan; lo segundo, *procurará hablar en su desprecio,* y procurará que los otros lo hagan; lo tercero, *procurará pensar bajamente de sí en su desprecio,* y deseará que los demás lo hagan.

ES imposible ir aprovechando, *si no es haciendo y padeciendo,* todo envuelto en silencio.

EL gozo anubla el juicio como niebla; porque no puede haber gozo voluntario de criatura sin propiedad voluntaria, *y la negación y purgación de tal gozo deja el juicio claro,* como el aire los vapores cuando se deshacen.

EL que lo poco evita, no caerá en lo mucho; mas en lo poco hay gran daño, *pues está ya entrada la cerca y muralla del corazón.* Y como dice el adagio: *El que comienza, la mitad tiene hecho.*

MIRA que la flor más delicada más presto se marchita y pierde su olor; *por tanto, guárdate de caminar por espíritu de sabor,* porque no serás constante; *mas escoge para ti un espíritu robusto, no asido a nada, y hallarás dulzura y paz en abundancia.* Porque la sabrosa, dulce y durable fruta en la tierra, fría y seca se coge.

ACERCA de la Pasión del Señor, procure el rigor de su cuerpo con discreción, el aborrecimiento de sí

misma y mortificación, y *no querer hacer su voluntad y gusto en nada, pues ella fué la causa de la muerte y pasión,* y lo que hiciere, todo sea por consejo de su Maestro.

(Carta a una doncella de Madrid.)

NIEGA tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón. ¿Qué sabes tú si tu apetito es según Dios?

BÁSTETE Cristo crucificado sin otras cosas: con Él, padece y descansa; sin Él, ni descanses ni penes; procurando estudiar en quitar de ti todas las propiedades e inclinaciones y *deshacerte a ti mismo.*

EL alma *que trabaja en desnudarse* por Dios de todo lo que no es Dios, luego queda esclarecida y transformada en Dios; de tal manera, que parece al mismo Dios, y tiene lo que tiene el mismo Dios.

EL pobre que está desnudo, lo vestirán: y *el alma que se desnuda de los apetitos y quereres y no quereres,* la vestirá Dios de su pureza, gusto y voluntad.

REINE en tu alma siempre un estudio de inclinarse, no a lo fácil, sino a lo más dificultoso: no a lo más gustoso, sino a lo más desabrido: no a lo más alto y precioso, sino a lo más bajo y despreciado: no a lo más, sino a lo que es menos: no a lo que es querer algo, sino a no querer nada: no a andar buscando lo mejor de las cosas, sino lo peor. Deseando entrar por amor de Jesucristo en la desnudez, vacío y pobreza de cuanto hay en el mundo.

NO habemos de medir los trabajos a nosotros; mas nosotros a los trabajos.

...HIJAS mías, saber hurtar *el cuerpo del espíritu* al demonio y a nuestra sensualidad, porque si no, sin entender nos hallaremos muy desaprovechados y muy ajenos de las virtudes de Cristo, *y después amaneceremos con nuestro trabajo y obra hecha del revés, y pensando que llevamos la lámpara encendida, parecerá muerta:* porque los soplos que a nuestro parecer dábamos para encenderla, quizá era más para apagarla. Digo, pues, que para esto no sea, y para guardar el espíritu (como he dicho) no hay mejor remedio *que padecer*, *y hacer, y callar, y ce-*

rrar los sentidos con uso e inclinación de soledad y olvido de toda criatura y de todos los acaecimientos, aunque se hunda el mundo.

(Carta a las religiosas de Veas.)

SI te quieres gloriar de ti, aparta de ti lo que no es tuyo: *mas lo que queda será nada, y de nada te debes gloriar.*

PÁJARO VACÍO

LOS bienes inmensos de Dios no caben sino en corazón vacío y solitario.

NO ocupan al alma las cosas de este mundo ni la dañan, pues no entran en ella; *sino la voluntad y apetito de ellas, que moran en ella.*

LAS potencias y los sentidos no se han de emplear todos en las cosas, sino en lo que no se puede excusar; *y lo demás dejarlo desocupado para Dios.*

BUSCARSE a sí mismo en Dios es buscar los regalos y recreaciones de Dios, lo cual es contrario al amor puro de Dios.

GRANDE mal es tener más ojo a los bienes de Dios que al mismo Dios.

EN esto se conoce el que de veras ama a Dios, si no se contenta con alguna cosa menos que Dios.

CUANDO Dios más quiere dar, tanto más hace desear, *hasta dejarnos vacíos para llenarnos de bienes.*

CONVIENE, pues, saber que el apetito es la boca de la voluntad, la cual se dilata cuando con algún bocado de algún gusto no se embaraza ni se ocupa, porque cuando el apetito se pone en alguna cosa, en eso mismo se estrecha, pues fuera de Dios todo es estrechura. Y así, para acertar el alma a ir a Dios y juntarse con él, ha de tener la boca de la voluntad abierta solamente al mismo Dios y desapropiada de todo bocado de apetito, para que Dios la hinche y llene de su amor y dulzura; y estarse con ese hambre y sed de solo Dios, sin quererse satisfacer de otra cosa, pues a Dios aquí no le puede gustar como es; y lo que se puede gustar, si hay apetito, digo, también lo impide.

(Carta a un religioso.)

LA obra pura y entera hecha por Dios en el seno puro, hace reino entero para su dueño.

PÁJARO ÁGIL

SIENDO Dios, como es, inaccesible, no descanse tu consideración en aquella manera de objetos que pueden las potencias comprehender y percibir el sentido, no sea que, satisfecho con lo que es menos, pierda tu ánima *aquella agilidad que para caminar a Dios se requiere.*

PÁJARO SOLITARIO

LAS condiciones del pájaro solitario son cinco. La primera, que se va a lo más alto. La segunda, que no sufre compañía, aunque sea de su naturaleza. La tercera, que pone el pico al aire. La cuarta, que no tiene color determinado. La quinta, que canta suavemente; las cuales ha de tener el alma contemplativa. Que se ha de subir sobre las cosas transitorias, no haciendo más caso de ellas que si no fuesen. Y ha de ser tan amiga de la soledad y silencio, que no sufra compañía ninguna de otra criatura. Ha de poner el

pico al aire del Espíritu Santo correspondiendo a sus inspiraciones y deseos, para que haciéndolo así se haga más digna de su compañía. No ha de tener determinado color; no teniendo determinación en ninguna cosa, sino en lo que es más voluntad de Dios. Ha de cantar suavemente en la contemplación y amor de Dios.

Los *Avisos y sentencias espirituales* vienen a ser los *motivos ordenados* de la obra total de San Juan de la Cruz.

En sus cartas aplica casi literalmente sus avisos, que entonces son como más sentencias, como sentencias *interesadas* y severamente amables, ya que van dirigidas a personas que Juan escoge, estima, quiere: cartas a priora o señora. A veces tienen color íntimo de diario, como actas sueltas de su peregrinación reformadora.

Juan de la Cruz—en los textos por mí espigados—es el avisador, el dulce sereno espiritual que nos canta en nuestro más interior oído: Son las doce del alma.

(Selección y nota de RAMÓN SIJÉ)

CRISTAL DEL TIEMPO

EL PUNTO Y LA I

MUJER, VENCE Y LLORARÁS

Caer no es siempre trágico. Hay para las naciones, como para los hombres, caídas grotescas... Hay también pequeñas decadencias, decía Galiani. Y no creo que encontremos en la Historia ninguna tan pequeña como la que ahora nos amenaza. Ni tan vergonzosa. Es la decadencia de un pueblo que fué macho y que va a perecer, presa de las hembras de su especie... El orgullo, vicio del hombre, se ha rebajado hasta el corazón de la mujer, que se ha puesto en pie para demostrarnos con eso que está a nuestra altura; ¡y no la hemos hecho sentar en su sitio, inmediatamente, como a un niño mal educado, dándole un palmetazo! Por eso, impunes, nos desbordan. Ha sido una invasión de pedantes en vez de una invasión de bárbaros. Al menos, los bárbaros trajeron sangre nueva y pura a la sangre corrompida del mundo viejo, pero las pedantes, que en la decrepitud de nuestro mundo vienen a reemplazar a los bárbaros, no han sido capaces siquiera ¡las muy marimachos! ni de fecundarlo.

(De Barbey d'Aurevilly,
Les Bas-bleus. París, 1878.)

A DIOS POR RAZÓN DE ESTADO

La palabra de Dios

Hasta que, por fin, el representante del emperador en la dieta de Worms (1521), cansado de circunloquios teológicos y reticencias frailunas, conminó al doctor Martin Lutero para que, clara y terminantemente, dijera si quería o no retractarse. Sí o no, como Cristo nos enseña.

... y como estoy convencido de todo lo que he dicho y mi conciencia se halla prisionera de la palabra de Dios, ni puedo ni quiero retractarme, porque no es cosa firme ni aconsejable hacer algo contra la conciencia. Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa. Que Dios me ayude. Amén.

La palabra de Dios, *das Wort Gottes*. Cuando el doctor Martin polemiza con Zwinglio defendiendo la presencia real de Dios en el pan y en el vino, intitula su escrito: *Que estas palabras: Este es mi cuerpo, queden inconmovibles frente a los fanáticos*. Y argumenta con la parábola del sol:

Los rayos del sol se hallan tan cerca de ti que están en tus ojos y sobre tu piel. Pero no puedes cogerlos, encerrarlos en una caja por mucho que te esfuerces. Lo mismo ocurre con Cristo, está en todas partes, pero no se deja coger... ¿Por qué?, porque son dos cosas diferentes que Dios esté ahí y que esté ahí para ti. Está ahí para ti cuando da su palabra y se compromete, diciendo: Aquí me encontrarás. Cuando tengas una palabra semejante podrás con seguridad cogerlo y poseerlo, y decir: Aquí te poseo.

Dios nos ha dado su palabra. Su palabra, la que está escrita, sin sutilezas interpretativas, que Dios, como los hombres veraces, habla claro. *Tenemos esta palabra*—este es mi cuer-

po—*y ella nos dice con claridad y nitidez que Cristo, al ofrecer el pan, nos da a comer su cuerpo.* Su palabra, para que nos hagamos prisioneros de ella:

> Quien no quiere oír la palabra de Cristo, sino que quiere enseñorearse de ella, la cólera le destruirá, y en seguida. Hay que servir a la palabra de Dios, y no forzarla a que sirva a nuestras cabezas. Hay que besarla y adorarla, y no someter a Cristo y a su palabra a nuestra presunción. (En carta al cardenal arzobispo elector Alberto de Mainz.)

Con esta servidumbre nos haremos libres, nos justificaremos. *El alma se hace lo que es la palabra, como el hierro se pone al rojo en contacto con el fuego.* (De la libertad cristiana.)

Lutero, la conciencia de Martin, está prisionera de la palabra de Dios.

La existencia teológica

Karl Barth, el famoso teólogo suizo, que profesa actualmente en la Universidad de Bonn, también se constituyó prisionero de la palabra de Dios. Esta vez, claro está, no se trató de negar oídos al Papa y a los Concilios para poder escuchar limpiamente la palabra de Dios en el caracol sirenoide de la propia conciencia. *(Mientras no se me venza y convenza con testimonios de las sagradas escrituras, o con razones abiertas y claras... Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa.)* Había que oponer un dique inconmovible a la orgía intelectual de los teólogos protestantes. La teología liberal—mejor, progresista—del XIX es tan liberal, que otorga el título de protestante sin pleitesía dogmática alguna. No hace falta ni creer en un Dios personal, basta con ser fiel a la *verdad de la conciencia.* El dique, como con Lutero frente a los fanáticos, es la palabra de Dios, literalmente, con el espíritu de su letra.

Karl Barth sigue predicando la palabra de Dios, herméticamente encerrado en su existencia teológica, inconturbado por los nuevos, mejor dicho, por el nuevo acontecimiento: el

advenimiento del *dritte Reich.* Amigos y admiradores le instan para que se pronuncie sobre los nuevos problemas que a la fe y a la Iglesia se les plantean. Mientras se pueda predicar la palabra de Dios, esto es, mientras no peligre la existencia teológica, ¿qué nuevos problemas pueden plantearse para la fe y para la Iglesia? Sin embargo, el 26 de abril de 1933, teólogos y clérigos de rango, amparándose también en la palabra de Dios, firman la declaración de un nuevo movimiento de fe: el de los *cristianos alemanes.*

> Vinculados por la palabra de Dios, reconocemos en los grandes acontecimientos de nuestros días una nueva misión que Dios encomienda a su Iglesia... Frente al nuevo sesgo de nuestra historia pronunciamos un agradecido sí. Dios nos lo ha enviado. Él sea honrado.

Esta nueva misión requiere también su *Fhürer,* la autoridad espiritual que dé unidad al movimiento. A este efecto, las Iglesias de cada país elegirán su obispo, y las Iglesias evangélicas reunidas, el obispo primado del Reich. No se trata, dicen, de una imitación de las formas políticas, aunque no cabe duda que en el propósito repercute el triunfo que en lo político celebra el principio de caudillaje. De todos modos, la innovación no puede ser mayor en una Iglesia que, como la evangélica, no conoce más que la comunidad de pastores y fieles y, por encima, sólo unos superintendentes de carácter meramente administrativo.

En declaraciones del 5 y del 16 de mayo se delinean claramente las directrices del movimiento. La *soberanía del Estado nacional-socialista* no es asunto exclusivo de la civilidad, de las convicciones políticas, sino *cosa de fe,* y exige una Iglesia a tono. El Evangelio hay que predicarlo como *Evangelio en el tercer Reich,* conservando la fe, pero continuándola en un sentido de *enérgica defensa* contra el mammonismo, el bolchevismo y el *anti-cristiano pacifismo.* La Iglesia, en el futuro,

será la *Iglesia de los cristianos alemanes, esto es, de los cristianos de raza aria.*

Karl Barth calló ante la revolución, que en nada afectaba a su existencia teológica; calló a pesar de las conminaciones de amigos y admiradores, y a pesar, también, de que algunos discípulos parecían comprometerle. Ahora, la existencia teológica—la palabra de Dios—está en peligro, y Karl Barth habla cuando todos callan y frente a casi todos. (Karl Barth, *Theologische Existenz heute,* 25 junio 1933.) *Aquí está, no puede hacer otra cosa.* Antes contra los teólogos liberales, ahora contra los antiliberales.

A los dogmas contrarios al Evangelio, a las predicaciones y medidas que son de esperar del obispo del Reich cristiano-alemán y de sus representantes, habrá que ofrecer resistencia. Frente a ellos habrá que sacar, llegado el caso, las últimas consecuencias. Y esto aunque el 99 por 100 de los evangélicos alemanes se hagan cristianos alemanes (pág. 32).

Luego de rechazar como herética la innovación episcopal, planta a las puertas de su existencia teológica esta tablilla de antítesis:

3. La Iglesia no tiene por qué servir al hombre ni, por tanto, al pueblo alemán. La Iglesia evangélica alemana es la Iglesia para el pueblo evangélico alemán. Pero está al servicio, únicamente, de la palabra de Dios. Es voluntad y obra de Dios si, mediante su palabra, se sirve a los hombres y al pueblo alemán.

4. La Iglesia cree en la institución divina del Estado como representante y titular del orden público jurídico en el pueblo. Pero no cree en ningún Estado determinado; por lo tanto, tampoco en el alemán, ni en una forma determinada de Estado; por lo tanto, tampoco en la forma nacional-socialista. Predica el evangelio en todos los reinos de este mundo. También en el tercer Reich, pero no bajo él ni según su espíritu.

5. La fe de la Iglesia, si hay que desarrollarla todavía, lo será según el Espíritu Santo, y en ningún caso según afirmaciones y negaciones provenientes de una concepción del mundo que domine en un momento determinado, ni tampoco de la nacional-socialista.

Lutero contra el Papa y el Emperador. Barth ¿contra los

pastores y la comunidad de los fieles? Porque Barth habla de un hipotético 99 por 100 y de que es preferible volver a las catacumbas, y estampa estas terribles palabras:

> Dios es libre de arrebatar la antorcha del Evangelio, si nosotros no deseamos otra cosa, de la Iglesia de Alemania, como antes lo hizo con la Iglesia del Norte de Africa, que fué la Iglesia de Agustín no menos que Alemania es la Iglesia de Lutero (pág. 23).

El movimiento se demuestra andando

Spengler ha dicho que Europa está desarraigada religiosamente, *religiös entwurzelt.* Al incomparable autor de la *Decadencia de Occidente* no se le puede negar, cuando menos, el conocimiento de la Alemania de la post-guerra. ¿Será que donde no hay raíces prosperan las hierbas? ¿Habrá una primavera de hierbas?

El caso es que, hoy en día, ningún país ofrece la rotación de movimientos de fe que Alemania. Ya hemos señalado el de los cristianos alemanes. En la lucha por el obispado del Reich, al candidato triunfante, Müller, uno de los jefes más caracterizados del movimiento y hombre de confianza del Gobierno, fué opuesto otro candidato, Bodelschwingh, en representación del *movimiento joven-reformador,* que también decía su agradecido sí—no sabemos si como Cristo nos enseña—a la revolución, pero rechazaba la cláusula aria en la Iglesia y pretendía asegurar a ésta una mayor independencia frente al Estado. Lo que le mueve, en su fondo, es un afán de unidad espiritual, ya que proclama la *paz civil de los teólogos,* ve en el episcopado *un acto simbólico de nueva unidad de la Iglesia,* y cree que *la arbitrariedad en la predicación debe cesar en virtud de una rígida autoridad doctrinal.* El empeño es arduo, pues la paz civil hay que establecerla entre teólogos tan distantes como Gogarten, v. Tiling, Jacobi, Heim, etc., y arriesgado, ya que, decidida la contienda episcopal a favor de los cristia-

nos alemanes, es de prever que la unidad espiritual sea también cristiano-alemana. Ambos movimientos coinciden, además de en el *sí* indicado, en el *no* decidido a toda teología liberal.

Este juego de fuerzas explica los acontecimientos más recientes. El doctor Krause, jefe de los cristianos alemanes de la sección de Berlín, en un discurso pronunciado en el famoso Palacio de los Deportes—donde tantas veces se reunieron social-demócratas y comunistas—, rechaza de la confesión cristiano-alemana el Antiguo Testamento y el crucifijo, y propugna una interpretación heroica de la figura de Jesús. (Se podría hablar del *arianismo* como de aquella herejía que, continuando el *arrianismo,* niega que Jesús fuera judío. La r que falta ha sido añadida al INRI primitivo.) La teología liberal construyó un *Jesús Nazareno* humanitario, liberal, progresista; la teología antiliberal, un *Jesús-Sigfredo.* El obispo del Reich, luego de suspender en su ministerio al doctor Krause, condena su doctrina como *interpretación racionalista*—liberal—de Jesús, por *la responsabilidad que le incumbe como jefe de la Iglesia para la conservación de la fe y de las Escrituras,* y declara que *no tolerará jamás que semejantes falsas doctrinas se extiendan por la Iglesia evangélica.* (Decreto del 14 de noviembre.) El jefe supremo del movimiento, Hossenfelder, obispo, además, de Brandemburgo, destituye al doctor Krause de su jefatura berlinesa. La hoja oficial de los cristianos alemanes comenta:

> De este modo el jefe del movimiento cristiano-alemán ha puesto de manifiesto con perfecta claridad que el movimiento de fe de los cristianos alemanes propugna un *cristianismo positivo, racial, alemán,* y que rechaza como extraña la introducción en la Iglesia de conceptos e *interpretaciones liberales,* aunque se enmascaren con aires de modernidad.

Y añade, esperanzadamente:

> Es seguro que esta actitud decidida y sin compromisos del jefe del movimiento contribuirá esencialmente a su consolidación interna.

El 17 de noviembre el obispo del Reich publica otros dos nuevos decretos: uno, suspendiendo la aplicación a los eclesiásticos de la ley de funcionarios (cláusula aria), aunque conserva el derecho de suspensión en general; otro, sometiendo el movimiento de fe a la autoridad eclesiástica. El obispo del Reich cede en lo político y no cede más en lo religioso. El obispo, entre dos fuerzas contrarias, oscila, y con él, acaso, su silla.

El 24 de noviembre las Iglesias de Baviera, Wurtemberg, Hessen, Palatinado y Baden–el borde sur y occidental, que es, también, el católico–deciden, contrariando la confiada *consolidación,* desentenderse del movimiento, lo que llevan a cabo por mediación de sus obispos. Creen que el movimiento, reunido en Congreso unos días antes en la ciudad de Weimar, debió condenar con unanimidad, pública y terminantemente, lo ocurrido en el Palacio de los Deportes, obligando a sus miembros a mantenerse en la fe y en las Escrituras, en el sentido del decreto del obispo del Reich; debió prohibir toda política en la Iglesia, procediéndose en las suspensiones con arreglo a un procedimiento judicial regular. En su lugar, el jefe Hossenfelder se limita a reclamar, a lo Hitler, de todas las autoridades del movimiento, que le sigan como un solo hombre, lo que las Iglesias consideran, después de lo ocurrido, como una provocación. La actitud de estas Iglesias coincide en espíritu con la que sostiene la *unión de los párrocos*–Pfarrernotbund–, que se inspira en una concepción de *la Iglesia como comunidad de los creyentes fuera de todos los acontecimientos políticos.*

Hossenfelder, para no entorpecer, sin duda, la consolidación que su actitud, políticamente enérgica, pero religiosamente contemporizadora, había puesto en peligro, presenta la dimisión de su cargo. En declaración del nuevo jefe del movimiento, doctor Christian Rinder, se nos explica (26 dic.):

La misión primitiva de los cristianos alemanes fué abarcar unitariamente al pueblo nacional-socialista en su fe evangélica. Las diversas cuestiones de

fe que mueven y moverán siempre a los hombres son cosas reservadas a la Iglesia. Por esta razón, no se empleará más, para denominar nuestro movimiento, la designación *movimiento de fe*. Con el nombre de *cristianos alemanes* se realizará el fin de la unión de los nacional-socialistas dentro de la Iglesia evangélica. El movimiento vuelve a lo que fué su misión primitiva.

El movimiento de fe de los cristianos alemanes, para no deshacerse se desdice: ya no es *movimiento de fe—Glaubensbewegung*. Y busca la unidad del pueblo nacional-socialista —es decir, del pueblo alemán, ya que *la hora histórica del pueblo alemán es que, bajo el enérgico caudillaje de Adolfo Hitler, ha encontrado su unidad por encima de todas las clases y gremios como pueblo nacional-socialista* (de la misma declaración)—dentro de la Iglesia evangélica, sin asustar a los párrocos y obispos disidentes, pero sin avenirse a sus deseos, y sin contener a las vanguardias sigfredianas, pero sin ampararlas oficialmente. El movimiento, de rotación, vuelve a su punto de partida: un *agradecido sí frente al nuevo sesgo de la historia alemana*. Un sí absoluto y no el condicional de si *Dios nos lo ha enviado El sea honrado*.

Un poco más allá, muy poco, del doctor Krause, otro movimiento: el *acristiano*. Muchas cosas bajo él y, además, Nietzsche. Así que no es fácil encuadrarlo. ¿Pero qué quiere decir ese *a* unificador? No anti, sino a-cristiano. Porque el cristianismo implica siempre, en grado mayor o menor, una coacción de la conciencia—*zwang*. *No se trata de liberalismo, sino de la vuelta a una vieja virtud del carácter germano: la libertad del pensar religioso, por la cual ha luchado y sangrado Europa siglos enteros, y con esa vuelta se trata de recobrar la vieja virtud perdida*. (A. Rosemberg, en el *Volkischen Beobachter* del *10 de nov.)* El fantasma, el fantasmón, es, ahora, el liberalismo, y se lo echan unos a otros en cara para no verse.

Pero del *a* al *anti* hay el mismo trecho que del dicho al hecho. Trecho insignificante para un alemán en trance constructivo. Este movimiento pretende ser reconocido como ter-

cera confesión—junto a la católica y a la evangélica—y sus profetas son otros tantos profesores. ¿Tendremos, por fin, la *religión germánica?* Porque también podría ser verdad que cada pueblo tiene los profetas que merece. *Hauer,* que explica filosofía de la religión en Tubinga, fué misionero evangélico en la India, donde permaneció el tiempo suficiente para volver con la profunda convicción de que el cristianismo es contrario al espíritu de los pueblos indo-germánicos. *Bergmann,* profesor de Filosofía en Leipzig, *Wirth,* profesor en Marburgo, *Günther,* el científico a quien más debe el tipo nórdico. Figuras muy destacadas del nacional-socialismo, como el Conde Reventlow y el comandante Röhm, jefe de las milicias hitlerianas, están directamente interesados en este movimiento.

Hinieden.

Parece que los alemanes no comprenden lo que es una Iglesia (Nietzsche: *Gaya ciencia,* aforismo 358). *¿Iglesia? ¿Y que es eso? Una especie de Estado...* (Zarathustra: *Los grandes acontecimientos).*

Es extraño que el alemán, animal político en proporciones no abarcadas por la definición de Aristóteles, no pueda comprender ni convivir una Iglesia. Nietzsche resuelve el enigma de esta manera:

No comprendo que un alemán pueda sentir nunca cristianamente (en *El Anticristo).* Parece que a la raza latina le va más por dentro su catolicismo que a nosotros, hombres del Norte, todo el cristianismo en general *(Más allá...,* af. 48). Hay que tener cara dura para afirmar que el germano está como preformado y predestinado para el cristianismo, cuando lo contrario, no sólo es verdad, sino palpable. ¿De dónde habría de convenir más a los germanos que a otros pueblos la invención de dos judíos destacados, Jesús y Pablo, los dos judíos más judíos que haya habido? *(Aurora).* No olvidemos que los nombres de los pueblos son, generalmente, insultos. Los tártaros son, por el nombre, los perros: así los bautizaron los chinos. *Deutschen* quiere de-

cir, originariamente, *gentiles;* así llamaron los godos, luego de convertirse, a la gran masa de hermanos de raza no bautizados, basándose en su traducción del Septuaginta, en que los paganos son designados con la palabra que en griego significa *los pueblos.* Siempre habrá la esperanza de que los alemanes hagan de este insulto un título de honor, convirtiéndose en el primer pueblo no cristiano de Europa: para lo cual ofrecen condiciones de primera, según el sentir de Schopenhauer. De este modo la obra de Lutero se completaría, porque ella nos ha enseñado a ser antirromanos y a decir: Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa. *(Gaya Ciencia,* af. 146.)

Con estos textos los acristianos de ahora pueden ver en Federico Nietzsche al Precursor. Pero no olvidemos que Nietzsche es, según su propia declaración, y cada vez más, un latino *aus dem Glauben,* por la fe—de corazón, ya que no de nacimiento—y que reconoce en los judíos a la raza más fuerte de Europa y uno de los elementos más eficaces para la obtención del *buen europeo,* considerando como insensatez todos los esfuerzos que por entonces se realizaban en Alemania para cerrar las fronteras del Este a la invasión judía. Dejando al luminoso Nietzsche la responsabilidad de sus propias palabras, que nosotros recogemos con el propósito estricto de iluminar trayectorias, tampoco olvidemos que la autenticidad del cristianismo católico alemán nos ha dejado documentos como la floración mística de los siglos XIII y XIV, y que gran parte de la enternecida inspiración popular alemana recogida en el admirable *Des Knaben Wunderhorn* es profundamente católica.

Por nuestra parte hubiésemos invertido los momentos de la investigación. *Parece que los alemanes comprenden demasiado bien el Estado...* Y apuntaríamos la solución en una frase: donde hay falta de Iglesia hay sobra de Estado, o, si se quiere, cuando son imposibles las guerras de investiduras son posibles las de camisas. Y nos serviría de demostración, a pesar de todos los pesares, un parangón Italia-Alemania.

También Fichte se fijó en la etimología de la palabra *deutsche* y montó sobre ella el santo patriotismo alemán y la educación para la alemanidad. *(Discursos a la nación alema-*

na.) Pero *deutsche* es, como hemos visto, una palabra biselada: gente y gentil a un tiempo, y Fichte recarga en gente, pero gentilmente. Fichte rechaza expresamente el cristianismo, la patria celestial, porque quiere reservar todos los fervores para la patria terrenal.

Porque en la época moderna la eternidad no surge luego de la tumba, sino que se presenta en medio de nosotros... La verdadera religión, que nuestra vida vive inmediatamente en Dios, debe dominar en la época moderna... Por el contrario, la religión del tiempo viejo, que separaba la vida espiritual de la vida divina y otorgaba a la primera una existencia absoluta únicamente mediante su desprendimiento de la segunda, y que necesitaba de Dios como de un hilo con que prolongar el egoísmo hasta el otro mundo, más allá de la muerte del cuerpo mortal, fortaleciendo mediante el temor y la esperanza de ese otro mundo a los que son débiles para éste, esta religión, que es una indudable servidora del egoísmo, tiene que arrumbarse con el tiempo viejo. (Págs. 44-45 de la edición de Fritz Medicus.)

El Espíritu, Dios, que vive en nosotros, vive a través de formas determinadas: son los pueblos. Pueblo, en general, es aquella forma o ley singular del Espíritu, a través de la cual únicamente el hombre puede producir algo eterno. Eterno en la tierra: *hinieden*. Que no traducimos por tejas abajo porque dicen que el romanticismo se pierde en las nubes: se pierde. El pueblo alemán es el protopueblo, el *Urvolk*, como indica la propia palabra *deutsche*. Los demás pueblos europeos, pueblos germánicos romanizados, hablan un idioma que les fué extraño. Esto quiere decir que su pensamiento se vale de símbolos muertos: por esto son como *abejas que extraen con trabajoso arte la miel, siempre de las mismas flores, para depositarla en celdillas ordenadas con primorosa regularidad; el espíritu alemán... es un águila que trata de acercarse cada vez más al sol, cuya contemplación le embelesa* (pág. 87).

Nos encontramos, ya en Fichte, con la interpretación, que podríamos llamar *derrotista,* del cristianismo, que Nietzsche habrá de desenvolver espléndidamente y que es lo que alienta en los esfuerzos creaccionistas del doctor Krause y de los acris-

tianos. (Constatemos, de pasada, que semejante interpretación es mucho más frecuente en los países protestantes que en los católicos y que éstos no han sido mancos en la historia.) También encontramos la afirmación peligrosa de que el cristianismo es servidor del egoísmo. ¡Y tan peligrosa! Porque si, gracias a Dios, el cristianismo es egoísta, *personalista,* el idealismo – que *reconoce en el individuo un miembro de la eterna cadena de la vida espiritual en general* (Fichte) y que, contrariamente al cristianismo, responde al genio de la raza germánica (Hauer)—sacrificará desinteresadamente al individuo, a la persona individual, a esa *vida espiritual* que, en Fichte, no es todavía el Estado, pero sí la nación, el *espíritu del pueblo.* Fichte no diviniza el Estado, pero sí, a través del espíritu del pueblo, el patriotismo. Ya es bastante.

Para Hegel el *contenido moral que constituye el núcleo de este espíritu del pueblo llega a adquirir forma y eficacia cuando se eleva a la vida consciente y voluntaria en el Estado y para el Estado.* (Th. Litt, *Etica moderna,* pág. 181.) El Estado es la *realidad de la idea moral,* o, si se quiere más claro, el *paso de Dios por el mundo.* Th. Litt, y recientemente H. Heimsoeth en una conferencia pronunciada en Berlín, insisten en que Hegel no diviniza el Estado; pero si el Estado, lo que no se puede negar, es para Hegel la realidad de la idea moral, absorbiendo como un momento suyo al individuo, con toda la autonomía que se le quiera dar – la que pueda ofrecerle el juego individualista de la *sociedad civil*—, es verdad que no se diviniza el Estado, éste es el mismísimo demonio: la realidad de la idea moral. Y no deja de ser sintomático que se trate de paliar concepciones contemporáneas un poco enérgicas con interpretaciones más auténticas de Hegel.

Muy conocido es, para que haga falta detenerse, todo el juego que dió o todo el jugo que sacó la *escuela histórica* al *espíritu del pueblo.* Lo que importa subrayar ahora es que ese espíritu no está sujeto a norma superior alguna, pues que es él

mismo quien las engendra. (No otro es el concepto que insistentemente nos ofrece el actual Ministro de Justicia, doctor Frick.)

Un cuento chino.

Fichte y Hegel están en la línea pagana, en la misma que los acristianos de hoy. No es difícil encontrar el *pendant* de la línea cristiana. En el último tercio del XIX ejerce una gran influencia un hombre que se mueve en el terreno, más adusto, de la política, Heinrich v. Treischke, y su obra *Politik*–1897–ha sido muy leída entre los señores profesores. Treischke protesta de que Hegel divinice el Estado (pág. 32), pero unas páginas antes (22) ha escrito admirablemente:

Los ultramontanos y jacobinos parten de la idea de que la legislación del Estado moderno es obra de la carne pecadora. Con esto se pone de manifiesto la absoluta falta de respeto ante la voluntad de Dios, orientada hacia fuera, que se revela en la vida del Estado.

También protesta de la tesis de Maquiavelo, que define el Estado por el poder, independientemente de toda ley moral, porque si es verdad que él, Treischke, centra el Estado en el poder *(El Estado es antes que nada poder... Negar su propio poder es para el Estado el auténtico pecado contra el Espíritu Santo*, pág. 34) le sujeta, no obstante, a la ley moral, en la forma siguiente:

El mandamiento supremo del cristianismo es el del amor y el de la libertad de la concepción moral... Le falta precisamente un código moral y en ello reside expresamente su moralidad. Lutero ha aportado algo inmortal al restablecer la doctrina de que las buenas obras sin la fe buena no tienen valor alguno. Desde Schleiermacher todo el mundo siente que también para el cristiano constituye obligación el desenvolvimiento de la personalidad, el conocerse a sí mismo y obrar en consecuencia. La verdadera moral cristiana no tiene patrón alguno; enseña el principio: si duo faciunt idem non est idem (pág. 49).

Ahora bien, como el Estado es

la personalidad más real—en el sentido literal de la palabra (26)—, ...si aplicamos este criterio de moral cristiana más profunda y auténtica al Estado, y recordamos que la esencia de esta personalidad conjunta es poder, el deber moral supremo del Estado es cuidar de su poder... (100) También en el interior lo esencial es el poder, el mantenimiento y realización de la voluntad del Estado. Esto es lo absolutamente moral para el Estado (101).

Como vemos, muy cristianamente, llegamos al mismo resultado al que gentilmente nos habían conducido Fichte y Hegel. *De este modo la obra de Lutero se completaría porque ella nos ha enseñado a ser antirromanos y a decir: Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa.* (Nietzsche.)

Es el cuento chino de las implicaciones. En un principio la conciencia se constituye prisionera de la palabra de Dios. Martin, sin embargo, tiene miedo, mucho miedo, de que en vez de servir a la palabra, nuestra presunción la ponga al servicio de nuestra cabeza. Karl Barth, nuevo Lutero, dice a quien quiera oirle que los *cristianos alemanes* se sirven de la palabra de Dios en favor del pueblo alemán. Con Treischke el Espíritu Santo, la Palabra, es el Poder. Y al principio fué la palabra. La palabra que justifica, sin las obras. Las obras desenvuelven, manifiestan la personalidad—del Estado—, cuya fe es la palabra, el poder. La Palabra, como se ha visto, resulta prisionera de la conciencia, de la *verdad de la conciencia.*

¿Y la conciencia? ¿Y la *verdad de la conciencia?*

La última palabra del Credo.

He aquí (del discurso de Hitler en el Congreso del Partido, en Nuremberg) la *última palabra*:

Si durante muchos años, en todas las situaciones y circunstancias, creí en la victoria del movimiento nacional-socialista, esta convicción inconmovible procedía de una meditación profunda de las leyes de la vida y de la evolu-

ción. Si después de la victoria hablo libremente acerca de estas ideas, contrariamente a lo que antes hacía, que no las exponía más que a los jefes, se debe a dos razones: la primera, no importa ya que el enemigo se entere de ellas; la segunda, el sano movimiento tiene que considerar este conocimiento como una obligación perenne para el porvenir, no olvidarlo jamás y acomodarse a él.

A continuación desenvuelve Hitler una teoría acerca de la formación del Estado, que recuerda perfectamente la conocida definición: *el Estado es el poder que se impone de la estirpe más fuerte* (Treischke). *Esta subordinación deriva sencillamente del derecho del más fuerte, único imaginable en la naturaleza porque es el único razonable.* (Hitler.)

Pero los más fuertes, no se tema, no abusan de su fuerza. *Inconscientemente, y de manera cada vez más viva, se convierte en moral del pueblo señor la idea de que su señorío no debe ser arbitrariedad, sino noble razón.* No se tema, porque al imponerse los más fuertes se impone también su concepción del mundo. (Hitler.) Ya Fichte hablaba de los *edeldenkenden*—los de los altos pensamientos—, si bien añadía, filosóficamente, que los que no piensan noblemente están ahí por razón de los primeros. También Treischke dice que el poder de los vencedores se justifica moralmente al convertirse en protección y ser, por lo tanto, bienhechor (113). Y todo lo contrario había dicho Marx al definir el Estado como instrumento de explotación. Hasta ahora no hay, pues, novedad mayor, a pesar del preámbulo.

Tampoco en sus dilucidaciones acerca del caudillo y del séquito encontramos novedades mayores que las que nos ofrece el libro, pozo de ingenuidad, de Oth. Spann: *Filosofía de la sociedad.* La bomba estaba reservada para el final. La burguesía, que no ha nacido para mandar, ha desplazado, al venir al poder, a los genuinos señores. El problema político que el nacional-socialismo se plantea y resuelve es el de encontrar la raza que ha nacido señora.

No se podía concluir de la raza a la capacidad, sino que había que deducir de la capacidad la calidad racial. La capacidad no se podía constatar más que por la manera de reaccionar cada hombre ante la idea que se iba a proclamar. Este es el método infalible, buscar los hombres que se quieren encontrar. Si se predica el sometimiento cobarde se agrupará todo lo que es sumiso (*¿el centro, la social democracia?*). Constitúyanse en ideales el robo y el saqueo y los bajos fondos se organizarán en orden de batalla (*¿el comunismo?*). Si se piensa solamente en la propiedad y se habla de negocios, podremos agrupar los partidarios en partidos económicos. Pero exíjase sacrificio y valor, fidelidad, fe y heroísmo, y se agrupará aquella parte del pueblo que posee estas virtudes... En catorce años de lucha se ha realizado en nuestro pueblo un nuevo agrupamiento que obedece a puntos de vista racionales y decisivos. De cuarenta y cinco millones de hombres, tres millones de luchadores se han organizado como portadores de la dirección política de la nación.

La conciencia prisionera del lenguaje. La conciencia prisionera del espíritu del pueblo. La conciencia prisionera del Estado. La conciencia prisionera de la raza. La conciencia prisionera de una camisa. La Palabra, prisionera de una camisa. De una camisa de fuerza. De una fuerza de 3.000.000 de camisas.

Eugenio Imaz.

CRIBA

EL RUIDO Y LAS NUECES

ZAMBOMBAZO LIMPIO

Es intolerable a la razón humana que nazca un hombre ahito de bienes y otro nazca en el último rincón, en un agujero de chimenea.

El *Verbo* de Dios nació en un pesebre, por odio al Mundo. Los niños lo saben. Y todos los sofismas de los demonios no podrán alterar este *misterio:* que la alegría del rico tenga por *substancia* el dolor del pobre. Cuando esto no se entiende así es porque se es tonto: tonto en el tiempo y para la eternidad. ¡Se es tonto eternamente!

¡Ah! ¡Si los ricos modernos fueran auténticos paganos, declaradamente idólatras! No habría nada que reprocharles. Cumplirían un deber primordial aplastando a los débiles; como los débiles despanzurrándolos a ellos en la primera ocasión que se les presentase. Pero no es así. Porque son, quieren ser, católicos, a pesar de todo. ¡Y católicos de qué modo! Tratando de esconder a sus ídolos hasta dentro de las mismas Llagas adorables!...

¡Los católicos! ¡Criaturas que han crecido y se han educado en la Luz! Enteradas, en todo momento, de su espantable estado de privilegiados; incapaces, aunque lo quieran, de toparse con el error; de tal modo la sociedad en que viven—por muy en ruinas que esté—conserva todavía su unidad divina. ¡Inteligencias parecidas a las copas de los invitados de Dios, en las cuales sólo puede servirse el fuerte vino de la Doctrina pura y sin mezcla!... Estos seres, digo, descienden voluntariamente a los lugares más sombríos, más abajo aún que los herejes y que los infieles; y se visten, como si fuera para un festín de bodas, para ir a besar amorosamente a sus ídolos más horribles.

Cobardía. Avaricia. Imbecilidad. Crueldad. No amar. No dar. No ver. No comprender nada. Y, entretanto, hacer sufrir únicamente. Todo lo contrario del *Nolite conformari huic soeculo.* El desprecio de este Precepto es, sin duda, lo más enteramente desastroso que ha realizado la voluntad humana desde la predicación del Cristianismo.

(De León Bloy: *Mon Journal*, 1896-1900,
6 Janvier. *M. de F.* Paris, 1904.)

STEFAN GEORGE

Stefan George nace el 12 de julio de 1868, orillas del Rin, en una tierra donde las gentes poseen un espíritu claro, equilibrado, y el aire es transparente, sereno, meridional. El amor a su tierra y a su gente, de la que se siente tan cerca, hará que su obra se produzca en el país de su infancia y de su juventud. En Büdescheim llevará una vida retirada, de ascética soledad, conocido y tratado únicamente por un grupo de amigos escogidos.

A los veintidós años publica el primer tomo de sus poesías *(Hymnen)*, al que siguen en 1891 *Pilgerfahrten*—Peregrinaciones—y en 1892, *Algabal*. Ya en estas obras de juventud se manifiesta una capacidad formal extraordinaria, una madurez de la forma junto a una sensibilidad noble y delicada. Para Stefan George el arte ha sido siempre algo más que la expresión de sentimientos de una especial intensidad. La tarea artística se le ofrece con todos los rigores de un sacerdocio. Ocupa el centro de su vida y de su ser, como obra al servicio de Dios. Apartado del mundo, le entregará lo que en su recóndita soledad ha encontrado: *Chiffre der Transcendenz*. Stefan George, que, a través de la gravedad de la creación artística, ve al artista como sacerdote, vidente y creador a un tiempo, se siente a sí mismo como sacerdote de una humanidad superior.

Su instinto y su convicción se revuelven con irreconciliable violencia contra la degeneración de la vida y de la cultura del mundo burgués. A partir de Nietzsche, se va ensanchando el frente contra el ocasionalismo de la conducta, el positivismo del pensamiento y el naturalismo del arte, y al exangüe racionalismo de una burguesía satisfecha, se oponen auténticos valores irracionales. La oposición a la conciencia de su época es el trazo familiar que le une con figuras que, por lo demás, le son muy contrarias: Nietzsche, Bergson, Sorel, Maurras, Gentile, Pareto. Lo común a todas estas individualidades rebeldes es un principio formal: la vida, concebida como un gran esfuerzo creador, como remedio contra la blanda tibieza y la desconcertada arbitrariedad del siglo XIX. En razón de su mismo carácter formal, este principio ha permitido las más diversas interpretaciones, y Sorel nos ofrece un ejemplo transparente de la enorme cantidad de contradicciones que un solo pensador podía cobijar bajo esa única forma.

Para Stefan George la lucha contra la decadencia de sus contemporáneos significó la acentuación enérgica de la ley, de la forma, frente a las blanduras informales y a la arbitrariedad del romanticismo y del liberalismo. Esta apetencia por la forma perfecta, acabada, le surge de una concepción goethiana de la vida como orden, disciplina, fuerza contenida por una ley. A esta pasión por la forma debemos sus numerosas traducciones de poetas extranjeros: Rossetti, Swinburne, Jacobsen, Verwey, Verhaeren, Verlaine, Rimbaud, D'Annunzio y otros muchos, algunas maravillosas, como la que hizo de las *Fleurs du Mal,* de Baudelaire, otras menos felices, como las de Dante y Shakespeare. Esta pasión, también, le llevará a afinar en tal forma el armazón idiomático, que a veces sofocará el sentido de sus palabras. A ella también se debe su sentimiento de responsabilidad frente a la materia: el lenguaje. George, que, como nadie después de Hölderlin, sa-

bía ordenar palabra a palabra el perfecto cristal de la frase, percibía las más profundas leyes del lenguaje. Si a menudo la excesiva elaboración de la forma dificulta la comprensión de George, lo indudable es que esta forma en su rotundidad ilumina sus poesías de un encanto suave, como en aquella transfigurada *Oración* que empieza:

Nun weiss ich dass der seher und der weisen...

(de *Neuen Reich* – Nuevo Reino – 1928) o en su *Siebenten Ring*—Séptimo anillo—(1907) y en su *Stern des Bundes*—Estrella de alianza—(1914): cánticos solemnes de eternidad, sapiencia de la vida, abismo de la muerte. En su obra lírica más nutrida: *Das Jahr der Seele*—El año del alma—(1897), se oyen unas voces delicadas, profundamente misteriosas, ensombrecidas por la pesadumbre de un dolor profundo y de una grave melancolía. Y desde su retiro espiritual prorrumpe en entrañables cantos de amor a los hombres como sólo es capaz un alma ferviente.

A través de toda su obra resuena la melopea de una grave y auténtica religiosidad—no dogmática, ni tan siquiera trascendente, pero llena de una especie de redentorismo terrenal, que anuncia incansablemente el nacimiento de un nuevo semi-dios, *el único que ayuda: el hombre.* Dios es, para él, espíritu, presente, inmediatamente actuante, y este sentimiento es tan fuerte que ante él enmudecen todas las ideas y construcciones.

Riss ich nicht ins enge leben
Durch die stärke meiner liebe
Einen stern aus seiner bahn?

Así siente la fuerza creadora en el hombre y en todo. A este principio se sacrifica y sacrifica también su obra.

Su difícil acceso ha entorpecido la fama que le correspondía de poeta máximo de habla alemana. Le rodeó siempre un grupo exiguo, aunque ferviente. Tampoco la lucha contra la decadencia de su época y de su generación, que él acaudilla dentro del campo artístico, ha podido tener la resonancia que se podía esperar de su voluntad tensa y poderosa. Sin embargo, tanto más honda ha sido la influencia indirecta que mediante su revista *Blätter fur die Kunst*—Hojas de arte—y el círculo de devotos, *George-Kreis,* ha ejercido sobre el espíritu alemán. Hombres como Ludwig Klages, Hugo von Hofmannsthal, Fiedrich Gundolf, Edith Landmann, Wolters, Bertram, Vallentin y otros, han sido los jóvenes que han recogido el espíritu del poeta y lo han transmitido a través de sus obras al pueblo alemán.

No obstante su entrañada unión con el suelo y con el pueblo, George no fué nacionalista. Amigo de Gundolf y admirador de Heine, enemigo del antisemitismo, estaba demasiado penetrado de la dignidad del hombre que se limita libremente a sí mismo y obedece con orgullo, para poder soportar su oprobio bajo los métodos autoritarios de las dictaduras modernas. Muere a los sesenta y cinco años, en Locarno, lejos de la patria que había fecundado su vida y su obra.

Su obra es para la minoría. Fué demasiado sacerdote de su arte para poder ser profeta de la masa. Responsable sólo ante el espíritu y ante la ley de la creación artística, de la que es una personificación, esconde a menudo el sentido esotérico bajo una forma brillante. A esta buscada inaccesibilidad y a toda su creación, se puede aplicar aquella inscripción que él coloca a las puertas de la vida:

Wer je die flamme umschritt
Bleibe der flamme trabant!
Wie er auch wandert und kreist
Wo noch ihr schein ihn erreicht
Irrt er zu weit nie vom ziel.

Nur wenn sein blick sie verlor
Eigener schimmer ihn trugt
Fehlt ihm der mitte gesetz
Treibt er zerstiebend ins all.

(El que penetra en el círculo luminoso de la llama, queda preso de ella, y por donde quiera que vaya, si su resplandor le acompaña, marchará seguro hacia su fin. Pero si dejare de verla y se guiase solamente por su íntimo reflejo, falto de equilibrio, marchará vacilando de un lado para otro.)—G. N.

A LA PAZ DE DIOS

Wohlhaupter. *Studien zur Rechtsgeschichte der Gottes-und Landfrieden in Spanien.* Heidelberg, 1933.

Los teóricos del Contrato social fracasaron al querer colocar históricamente el momento en que tal contrato se pactó: querían ungirle con una antigüedad paleolítica, y las *Constituciones* de aquellos nuestros venerables antepasados no parecieron por ninguna parte.

Sin embargo, el tal Contrato social—mejor político—se desarrollaba ante ellos permanente, en perpetuo devenir. En cuanto hubieran fijado su atención en cualquiera de esas esferas a las que no se extiende una ordenación jurídica, garantida por un poder estatal, hubieran encontrado tanteos contractuales para lograrla: las relaciones internacionales, en su trágica oscilación de choques sangrientos y *Contrato*s de paz.

Esta es también la palabra mágica—*paz*—que en la vieja Edad Media orienta las aspiraciones difusas hacia una convivencia jurídicamente regulada y por ende posible: y ésta paz

se produce en un *Contrato social* secularmente renovado en las asambleas de paz y tregua.

Es un capítulo este de nuestra historia jurídica que trasciende los confines de una curiosidad de especialista. Siempre lo es en alguna medida, pero aquí, en una plenitud de significación, es la historia jurídica, historia humana. Siguiendo los azares de aquella larga jornada ondulante hacia la fundamentación de una paz, se capta tal vez el más hondo sentido de nuestra Edad Media: la reconstrucción de un Estado, que casi se perdió—quizá por prematuro—: pero reconstrucción cuyo resultado sobrepasa la intención, no restaura lo viejo derruído; crea algo nuevo viviente, henchido de vigor, que es nuestro hoy.

Y esta reconstrucción se va haciendo en el desquiciamiento de dos centros de gravedad que solicitan a nuestros pequeños Estados cristianos: Oriente y Occidente, que riñen en nuestro suelo batalla de siglos. Oriente; el Islam, con el problema resuelto—aun duran las ruinas de la última razia de Almanzor cuando Oliva convoca los sínodos de Guluyas y los Almorávides, poco después, presencian aquellas asambleas de obispos y guerreros, en busca de soluciones a un problema que ellos tenían resuelto hacía siglos. De otro lado, Occidente, Europa, con dificultades quizá mayores que España misma, por su estructura feudal. Nuestra actitud tensa de lucha anti-islámica, nuestro sino europeo nos llevaron del lado de Occidente, hacia la solución laboriosa y lenta, pero fecunda; de abajo arriba; de extracción de la misma entraña nacional de lo que, venido de fuera, hubiera torcido nuestro rumbo, quizá definitivamente.

El título de la obra de Wohlhaupter, con su cadencia de villancico, como eco, que vivió el hombre de la Edad Media, del canto angélico de Belén; Paz de Dios y Paz de la tierra, requiere también como complemento *hombres de buena voluntad:* estos hombres se reunen en las asambleas de *paz* y *tregua*

catalanas, o en los concilios leoneses y van cediendo, muy poco a poco, tacañamente, pero al fin cediendo, sus derechos de venganza. Al principio la paz tiene que ser de Dios, religiosa; como tal la juran y parten, y es el tribunal eclesiástico el encargado de imponer penas, principalmente excomuniones, a los que infringen el convenio. Después son ya los reyes, que van sintiendo, como inherentes a su unción cuasi sacramental, derechos y deberes de guardianes de la paz, los que se preocupan de ir ampliándola confines: van extendiéndola a más cosas y a más hombres: se va fijando un mínimum de prescripciones, que aceptan unas asambleas de las actas de las anteriores, sin apenas modificarlas, como un núcleo estable de *Derecho de la paz;* embrión de derecho público de penar: fundamento de un proceso en que el juez es autoridad, que decide, que va a ser garantía de un orden jurídico que se inicia.

Mucho de esto ha olvidado Wohlhaupter en su cuidadosa monografía. El *Landfried* del título—aun cuando sea designación corriente en Alemania—es sobradamente tímido: hubiera sido preferible hablar resueltamente de *Staatsfried.* Todas las precauciones, todas las cautelas corrientes al usar la palabra *Estado* al referirse a la primera Edad Media, debieran haber cedido ante la reflexión de que la paz precisamente va *haciendo Estado,* si es que no le supone. Se trataba, además de España, en particular de Castilla, y aquí la timidez era menos fundada, ante el fenómeno, ejemplar en la Edad Media, de la robustez de su realeza.

Por otra parte, la mentalidad del joven investigador redunda germanismo—es quizá su tesis, no decididamente planteada, el hacernos un lugar en el movimiento germánico hacia la paz—, preocupación de sistemática, meticulosidad de periodizar. La periodización, dentro de su necesidad metodológica, es siempre una rigidez que intenta en vano aprisionar el fluir de la historia, que salta con frecuencia confines de siglos sin

dilatar una ondulación y sin dejar por ello de hacer su camino de distancias difíciles de medir: la sistemática del derecho germánico, en modo semejante, es en muchos casos un molde que desbordan estas realidades españolas, tan complejas y con frecuencia tan originales. Catalogar rígidamente como de paz de Dios o paz territorial una prescripción legislativa no es siempre factible, menos aún precisar el momento en que de la una se pasó a la otra. Aun dentro de la sistemática germánica no hubiera estado de más tener en cuenta otros conceptos, esenciales, de la realeza medieval, la paz regia y la protección del rey, tan fácilmente entrecruzables con la paz del Estado. Y siempre debieran haberse tenido en cuenta algunas fuentes más que las legislativas territoriales.—J. L. O.


METAPHI
NATVRA
E·M·PH
C·S·M
T
E·M
D·T
S·B·E
T
R·CI·E
P
RS·C·P
CANONES
LEGES
MATEMA
N·A
N·S·M
T·P
M·O·A
M·G
RATIO
REALIS
ACTIVA
LANI
ARMA
NAVI
ACTIVA
THEATRI
MEDICI
VENA
AGRI
E·RHE
T
E·R·L
L·C·G
SPEC
FRAC
A·S
PHILO
SOPHIAE

REVISTA DE OCCIDENTE

PUBLICACIÓN MENSUAL

Director: **José Ortega y Gasset**

Secretario de Redacción: **Fernando Vela**

Av. Pi y Margall, 7 (segundo trozo Gran Vía) Apartado 12206

MADRID

SUMARIO DEL MÚM. CXXV

(noviembre de 1933)